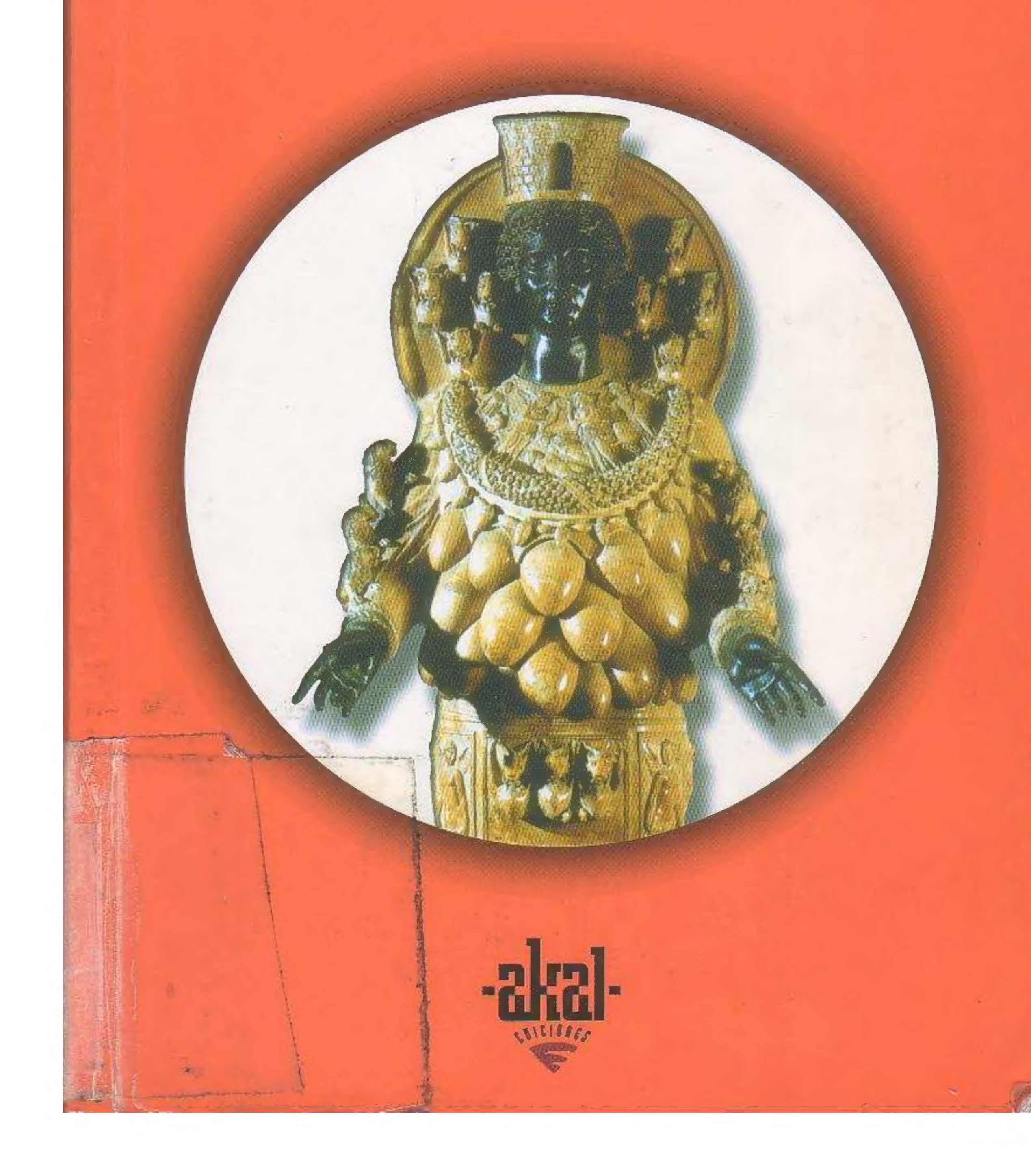
LOUISE BRUIT ZAIDMAN
y PAULINE SCHMITT PANTEL

La religión Griega
en la polis de la época clásica



-akal-
EDICIONES

LOUISE BRUIT ZAIDMAN
PAULINE SCHMITT PANTEL

LA RELIGIÓN GRIEGA
EN LA POLIS DE ÉPOCA CLÁSICA

Traducción de la segunda edición francesa:
M.ª de Fátima Díez Platas



Maqueta: RAG
Título original: *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*

Para todos los países de habla hispana
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84,460-1698-2
Depósito Legal: M. 14.329-2002
Impreso en Materoffset, S.L.
Colmenar Viejo (Madrid)

La religión griega en la polis de época clásica
Louise Bruit Zaidman - Pauline Schmitt Pantel

La religión griega es un conjunto de prácticas y creencias que se estructuran en el momento en el que nace, hacia finales del siglo VIII a. C., una de las formas de organización política típicas del mundo griego: la ciudad (la polis). Una religión que se basa en unos hábitos de pensamiento y unos esquemas intelectuales distintos de los nuestros.

Para comprenderlos, conviene examinar ante de nada de qué manera se expresaban las creencias y los ritos en la práctica del ciudadano. Y despuésintentar desentrañar cuáles eran las funciones del personal religioso y el lugar que ocupaba la religión en la vida individual, social y política? Por encima de la individualidad de cada polis, el estudio de los santuarios que gozaron de mayor prestigio demuestra la importancia que tuvieron los cultos comunes a todos los griegos.

Analizadas estas cuestiones fundamentales, podremos dirigirnos hacia los sistemas de representación de lo divino. El análisis de los mitos fundamentales (el de Prometeo, el de las razas o edades del hombre,…), de las grandes divinidades y de sus relaciones mutuas, permite comprender qué significó la mitología para los griegos. Esta obra, que se completa con oportunos glosario y léxico junto a una bibliografía específica, pone al corriente las últimas investigaciones en el atractivo estudio de la religión griega.

Louise Bruit Zaidman es catedrático de Historia de Grecia en la Universidad de París VII
Pauline Schmitt Pantel es catedrático de Historia de Grecia en la Universidad de París I

INTRODUCCIÓN

¿CÓMO ABORDAR EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN DE LAS CIUDADES?

Un extrañamiento necesario

El estudio de la religión griega necesita una condición previa: aceptar el extrañamiento y la revisión de algunas categorías intelectuales que actualmente nos resultan familiares. La sociedad griega es radicalmente diferente de la nuestra y los conceptos que nosotros utilizamos para describir los fenómenos religiosos contemporáneos no son necesariamente los más adecuados para analizar lo que los griegos consideraban divino. Es más, la función de la religión no puede ser la misma en una sociedad en la que la vida social está profundamente secularizada, como la nuestra, y en una sociedad, como la griega, en la que la religión estaba totalmente imbricada en todos los campos de la vida pública y social. Resumiendo, liberarse de la idea de que pueda existir una esencia de la religión es lo que permite estudiar el fenómeno religioso como un verdadero objeto de conocimiento que tiene una historia como los demás.

Para entender hasta qué punto la religión griega nos resulta extraña, podemos recurrir a las conclusiones de una rápida comparación —a la que se dedicó J.-P. Vernant— entre las creencias de los griegos y las de una civilización occidental ya cristianizada. Para "nosotros", la divinidad es algo externo al mundo (Dios es trascendente), ha creado el mundo y a los hombres, y está presente en el interior del hombre; en resumen, la esfera de lo religioso está limitada a un sector bien definido de las actividades cotidianas. Para los griegos, los dioses no eran algo externo al mundo, no crearon el universo ni a los hombres, ya que ellos mismos también habían sido creados; no existieron siempre, pero se hicieron con el poder; no son eternos, sino simplemente inmortales; no poseen, ni todos los poderes, ni todos los saberes, sino nada más que algunos; están sometidos al destino e intervienen constantemente en los asuntos humanos. Esta rápida comparación invita a desechar toda idea preconcebida sobre lo que debe ser la religión, antes de abordar el estudio del conjunto de los cultos y las creencias de los griegos.

Pero una vez hecha esta advertencia, aún es necesario ser precavido y evitar plantearse cuestiones que no ayudan en absoluto a la comprensión del mundo griego antiguo.

- *Ni pervivencia, ni prefiguración.* La religión griega ha estado, como otras religiones, sometida a dos tipos de análisis que pretendían ofrecer explicaciones universales del fenómeno religioso. Por una parte, se ha intentado encontrar en el panteón, en los rituales y en los mitos, huellas de las prácticas mágicas de una mentalidad primitiva. Es lo que podríamos llamar la teoría de las pervivencias con todo el séquito de explicaciones que le siguen, y que remiten, entre otras, a la categoría del totemismo.

Por otro lado, se ha intentado buscar todo aquello que, en las creencias y en las prácticas griegas, podría convertirse en terreno abonado para el desarrollo de una religión monoteísta como el cristianismo. En este caso se tiende a poner el acento en el entorno de sectas y en las prácticas mistéricas. Esta voluntad de sincretismo se basa en la convicción de que no todas las religiones tienen el mismo valor; concretamente es una lectura de la religión griega a través del prisma específico del cristianismo.

Estas dos teorías, que tienen un gran interés historiográfico, han marcado una gran cantidad de libros y escritos. Los presupuestos de ambas tendencias son los presupuestos de su tiempo, igual que el estudio de la religión griega como sistema simbólico que tiene su propia coherencia es la

tendencia de nuestra época.

• *Para explicar las creencias y los cultos* de la época clásica, existen varias vías; una de ellas presta especial atención a los orígenes, otra hace hincapié en el sistema de funcionamiento dentro de un conjunto cultural considerado como relativamente estable: el de la *polis*[1]. Ambos enfoques no son irreconciliables, pero confieren luces y tonalidades diferentes al estudio de la religión griega.

• *La importancia de los orígenes.* El esquema clásico de la evolución de la religión griega, tal y como lo propone M. P. Nilsson, tiende a ver dentro de la religión griega la fusión entre la religión prehelénica de las poblaciones indígenas y los cultos y creencias aportados por los pueblos griegos desde su llegada a Grecia, que se extiende a lo largo del II milenio. Por lo tanto, en cada ritual del siglo V[2], es necesario buscar lo que se remonta al rito prehelénico y lo que supone la parte realmente «griega». Cualquiera de los dos «orígenes» puede servir para explicar el ritual en cuestión.

De este modo se puede interpretar el sacrificio cruento griego remontándose a las prácticas de caza de la época neolítica. Asimismo, el retrato de una divinidad puede componerse de rasgos pregriegos y de rasgos griegos. Así Ártemis, en su faceta de «señora de los animales» remite a una diosa madre prehelénica, mientras que como «cazadora» parece más bien un producto de la llegada de los helenos. En este caso, además, los orígenes desempeñan un papel explicativo. Esta manera de proceder hace indispensable el establecimiento de una cronología precisa dentro de la historia de los cultos y los mitos, cosa que, para las épocas más antiguas, es algo enormemente aleatorio, y, además, propone sistemas de explicación que carecen de unanimidad, como el hecho del primado de las divinidades femeninas en el mundo prehelénico y el de las divinidades masculinas durante el dominio griego.

• *La función en la «polis».* La otra visión considera que los orígenes de un culto o de un ritual no explican en absoluto su funcionamiento, su envergadura y el papel de dicho culto o de dicho ritual en un momento determinado de la historia. La importancia del sacrificio cruento griego en el siglo V se explica sobre todo por medio del estudio de las funciones que garantiza y de los valores que representa en la ciudad del momento. Ártemis —volviendo a utilizar el ejemplo anterior— como «señora de los animales» y como diosa de la caza asume dos aspectos complementarios de su función principal: la protección del mundo salvaje.

Este enfoque subraya también el hecho de que, dentro de la religión griega, la parte esencial de las creencias y de los ritos se estructura en el momento en el que nace una de las formas de organización política más típicas del mundo griego: la ciudad-estado (la *polis).* Y esto es aplicable tanto al panteón y la mitología establecidos por Homero y Hesíodo, como al culto de los héroes y a los lugares de culto, a los templos, a la organización de los rituales o a los calendarios, los juegos, etc... El hecho de que se hayan frecuentado los mismos lugares de culto desde época micénica no significa que las creencias de los micénicos (suponiendo que las conozcamos lo suficiente) puedan ayudarnos a comprender las de los hombres que viven casi un milenio más tarde, en una organización social y política completamente diferente de la del palacio micénico. Los rasgos culturales y los personajes divinos pueden proceder de una época anterior al establecimiento de las ciudades-estado, pero, ante todo, es necesario explicar su función y el modo en el que se reinterpretaron en el interior del mundo de la *polis.*

---

[1] Para expresar el concepto específico de «ciudad» como entidad política y peculiar del mundo griego vamos a utilizar alternativamente a lo largo del texto los términos «ciudad» (cuando no de lugar a confusión con el simple concepto de núcleo urbano), «ciudad-estado» y *«polis»*. (N. del T.)

[2] Ya que esta obra trata de la religión griega en época clásica, se ha decidido —para agilizar el texto— no estar constantemente precisando las fechas «antes de Cristo». Solamente los siglos y las fechas posteriores al comienzo de la era cristiana llevarán una indicación.

• *El marco: las ciudades griegas arcaicas y clásicas.* Este libro no explora ni el estado de la religión antes del nacimiento de la *polis* (religiones prehelénica, minoica, micénica...), ni las transformaciones de la época helenística. Los problemas que plantea el conocimiento de las religiones antes de la aparición y la difusión de la escritura, por una parte, y la extraordinaria riqueza y diversidad del ámbito cultual y las creencias que se desarrollan a partir de la época de Alejandro, por otra, no se pueden resumir en un capítulo.

El marco elegido, por tanto, es el de las ciudades-estado en época arcaica y clásica, *grosso modo,* desde el 750 al 330. Una ciudad-estado es un conjunto político autónomo, independiente, que comprende, a la vez, un territorio (cultivado y no cultivado), unas aldeas y uno o más núcleos urbanos (a veces una verdadera ciudad) más poblados, de entre los cuales, uno es el centro de la vida política. La ciudad-estado de Atenas —los griegos dicen «los atenienses»— comprende, por tanto, todo el territorio del Ática, siendo la ciudad de Atenas la sede de las asambleas y las magistraturas, en dos palabras, de la vida política. Los cultos, los santuarios y las prácticas religiosas se diseminan por todo el territorio de la ciudad-estado y pertenecen tanto a la gente que vive en el campo (los más numerosos) como a los que viven en la ciudad. El territorio está poblado de santuarios, la mayoría de ellos muy modestos; los pueblos tienen sus altares y sus lugares de culto; la actividad cultual es algo cotidiano. El hecho de que hayan sobrevivido hasta hoy algunos templos imponentes en lugares muchas veces desiertos, no da una idea real de cómo era el paisaje religioso de las ciudades griegas.

Algunas nociones fundamentales

Una de las dificultades del estudio de la religión griega estriba en el hecho de que las nociones de sagrado, puro e impuro, piedad e impiedad tenían significados especiales para los griegos, significados que no se corresponden en absoluto con los que a nosotros nos resultan familiares.

• *Lo sagrado.* Una de las nociones con las que debe enfrentarse necesariamente una investigación sobre la religión es la noción de *sagrado.* Mientras que la oposición entre sacro y profano parece darse por descontada dentro de un sistema en el que el ámbito religioso está claramente delimitado, en la Grecia de la *polis* dicha oposición es incierta, por no decir no pertinente.

Por el contrario, la lengua griega distingue, por medio de términos como *hierón, hosion, hagion,* algunas nociones que nosotros confundimos con la de sagrado. *Ta hiera* designa al mismo tiempo a los cultos y los santuarios de los dioses, pero también a las víctimas, es decir, a las cosas que, con el uso ritual, se cargan de cualidades que las acercan a lo divino y las hacen entrar en el dominio que nosotros denominamos «lo sagrado». Estos actos, estos lugares, estos objetos están cargados de un poder que los vuelve útiles o favorables para la eficacia de los ritos. Pero no hay nada dentro de su naturaleza que los diferencie de los objetos cotidianos, ya sean los que se utilizan en la cocina sacrificial (cuchillos, espetones, calderos), o los alimentos (panes, pasteles o frutas) transformados en ofrendas cuando se depositan en los lugares consagrados. Incluso el *hiereus,* el sacerdote encargado de ejecutar los *hiera,* los actos de culto, sean las prescripciones o las prohibiciones locales o transitorias, como tal sacerdote no se mantiene retirado de la vida «profana», y puede continuar viviendo en la ciudad, en el seno de su *oikos,* siempre que realice, en las fechas fijadas, los actos que su cargo le impone.

Por lo que se refiere al término *hosios,* éste se aplica más bien a los comportamientos o a las acciones que caracterizan el establecimiento de relaciones entre los dioses y los hombres o entre los mismos hombres; relaciones que se atienen a ciertas normas: es decir, todo aquello que está prescrito o permitido por la ley divina. La palabra aparece asociada con frecuencia a *dikaios* (justo).

Estaríamos tentados, en este caso, de traducirlo por «santo». Pero el término también adquiere su valor por su oposición a *hieros.* Y entonces designa un estado liberado de lo sagrado, desacralizado y, por tanto, libre, permitido, profano. De esta manera, *he hosie kreaon* designa la parte de una víctima sacrificial que se destina al consumo humano, la parte permitida.

Hagion, en cambio, se aplica más bien a algunos templos o santuarios, o incluso a ciertos usos o ritos, y finalmente a las ofrendas u objetos de culto (mientras que *hagnos* se aplica a los seres humanos); este término designa un grado de pureza ritual que implica la retirada fuera del orden corriente. Implica la noción de un respeto negativo que consiste en «abstenerse de perjudicar». Sirve, básicamente, para expresar una noción de prohibición.

Por tanto, es necesario estar atento para no dejarse sorprender por correspondencias engañosas. Cuando las palabras parecen responder y remitir a nociones que nos son familiares, con frecuencia pueden ocultar o enmascarar concepciones diferentes bajo una aparente correspondencia. Con las conocidas nociones de puro e impuro nos vamos a encontrar una distribución de las categorías religiosas que no reviste la forma de nuestras propias distinciones.

- *Puro e impuro.* En un primer nivel, pureza y limpieza, en sentido físico, parecen confundirse. Lo que es *katharos,* «puro», es lo que está liberado de todo rastro de suciedad, y la mancha parece tener una fuerte connotación material. Por lo tanto, nos damos cuenta rápidamente de que, al menos, en época clásica, si no ya en la de Homero, los gestos catárticos, en toda su diversidad, responden a una gran variedad de formas de mancha, que no se pueden comprender si no están referidas a una concepción religiosa del mundo. La noción de mancha *(miasma)* ya no puede concebirse como una noción simple.

Pongamos un ejemplo: la sangre, principio de vida mientras circula por el interior del cuerpo del hombre, o medio de consagración cuando se derrama sobre el altar durante el sacrificio, se convierte en suciedad y mancha en el momento en que se esparce por el suelo o sobre el cadáver de la víctima de un asesinato; y esto es así, porque se mezcla con el polvo, y significa el asesinato y la muerte. Por lo tanto, no es realmente «impura» en sí misma, se vuelve impura en algunos contextos determinados. La mancha se produce cuando se ponen en contacto ciertas realidades que deberían permanecer separadas.

La noción de mancha aparece con frecuencia asociada a la de sagrado, gracias al fenómeno de acercamiento recíproco de dos series de términos: los que se refieren a *agos* (mancha) y los que hemos definido en torno al término *hagion,* sagrado en el sentido de prohibido, de peligroso para el hombre. La mancha se pone entonces en relación con uno de los rasgos de lo sagrado: su aspecto temible. A través del juego entre «sagrado» y «contaminado», los dos polos de lo puro y lo impuro se pueden unir y confundirse. A las fuerzas de la muerte, que para el hombre representan la contaminación, la mancha por excelencia, Esquilo las llama los *chtonioi daimones hagnoi:* «los sagrados démones ctonios» *(Los Persas,* v. 628). Y es que la mancha es susceptible de revelar una virtud religiosa, en el interior de un sistema de ritos y de prescripciones que regulan su inserción en el mundo humano. Por este procedimiento, los huesos de Edipo, el ser sacrílego por excelencia, pudieron convertirse en fuente de bendiciones para la tierra que lo acogió. Otro ejemplo más: el sacrificio del cerdo, el animal más contaminado, se constituye en el *katharmos* (la purificación) más poderoso, al cual recurren los *mystai* de Eleusis. Y para terminar, es el mismo dios, Apolo, el que administra las purificaciones y el que envía las contaminaciones: es, al mismo tiempo, cura y causa de la enfermedad.

Por tanto, en el interior del sistema que constituye el pensamiento religioso griego es necesario definir en cada ocasión las nociones opuestas y estudiar la manera en que se transforman unas en contacto con las otras hasta llegar a constituir una expresión simbólica con sus propias formas lógicas.

- *Piedad e impiedad.* La ciudad griega no conocía ni «Iglesia» ni dogma alguno, y, en

consecuencia, las conductas religiosas, la piedad o la impiedad, no tienen ese carácter definido que pueden tener en otras religiones. Herejía y persecución por razones religiosas son, en principio, imposibles en el sistema griego. Sin embargo, la *polis* condenó a determinados individuos por impiedad e, inversamente, estipuló en qué consistía el respeto a los dioses.

La impiedad, o *asebeia,* es la ausencia de respeto por las creencias y los rituales comunes de los habitantes de una ciudad. La comunidad cívica puede considerar la *asebeia* como un delito, conducir ante los tribunales a los convictos y condenarlos. Los procesos por impiedad tienen causas muy diferentes. A continuación se exponen algunos ejemplos de comportamientos que podían acarrear una acusación de impiedad:

– los atentados contra la propiedad de los dioses, contra los rituales o las representaciones figuradas: por ejemplo, cortarle las ramas a un olivo consagrado a Atenea llevaba directamente ante el tribunal del Areópago; profanar los misterios de Eleusis parodiándolos, y mutilar a los *Hermes* del Ágora (como sucedió en Atenas en el 415) se castigaban con la condena a muerte;

– la introducción de nuevos dioses o de nuevos cultos se considera también un acto de impiedad (a menos que la *polis* los hubiera aceptado oficialmente, como fue el caso de Atenas a final del siglo V en relación con Asclepio, Bendis, Amón y Adonis). En Flavio Josefo leemos que «los atenienses ejecutaron a la sacerdotisa Ninos porque un ciudadano la acusó de iniciar en los dioses extranjeros. La ley de los atenienses se oponía a semejante cosa y la pena establecida contra los que introducían una divinidad extranjera era la muerte»;

– la opinión de ciertos individuos en relación con los dioses podía, igualmente, considerarse como impiedad. Anaxágoras, que había afirmado que el sol era una piedra incandescente y la luna, un vulgar trozo de tierra, fue perseguido por la justicia ateniense, igual que Protágoras, que afirmaba que no estaba en condiciones de decir si los dioses existían o no. El ejemplo más célebre es, sin duda, el de Sócrates, acusado porque corrompía a la juventud, porque destruía la fe en los dioses de la ciudad y porque daba a conocer divinidades nuevas; fue condenado a muerte en el 399 por la ciudad de Atenas.

Los procesos de impiedad tienen, por tanto, causas muy distintas y parecen las reacciones violentas de una comunidad cívica que se siente amenazada en su unidad, siendo como era la religión una parte indisociable de su identidad. Pero, aparte de estos casos, tanto más espectaculares cuanto más raros, la *polis* acogía en su seno, sin problemas, la incredulidad, quizá con la única condición de que no diera lugar a gestos de impiedad. Los entornas de los sofistas, los médicos o los matemáticos ignoran los cultos y las creencias cívicas. Plutarco cuenta una anécdota muy ilustrativa sobre esta cuestión. La escena se sitúa en Atenas, en la época de Pericles: «Se dice que una vez le trajeron a Pericles del campo la cabeza de un carnero con un solo cuerno. Lampón, el adivino, al ver el cuerno fuerte y duro que nacía del centro de la testuz, dijo que de los dos partidos que había en la ciudad, el de Tucídides y el de Pericles, el poder recaería en uno solo, en aquel a quien se le ofrecía la señal. Anaxágoras, que estaba allí, hizo partir en dos la cabeza y mostró a los asistentes que los sesos no habían llenado la base, sino que en punta como un huevo, se deslizaban desde toda la cavidad por aquel lugar donde tenía su comienzo la raíz del cuerno.»

Las acusaciones de impiedad trazaban la línea que no se podía atravesar si se quería permanecer dentro de la ciudad. Pero es aún más difícil de captar qué era lo que se escondía, para los griegos, bajo la noción de piedad; qué era para ellos un hombre *eusebés* (piadoso) y una comunidad cívica respetuosa con los dioses. De manera general, la piedad parece haber sido el sentimiento que tenía el grupo o el individuo en relación con ciertas obligaciones.

Las obligaciones de la comunidad, en principio, afectaban al respeto por la tradición ancestral; algunos rituales muy antiguos se realizaban sin que los ciudadanos comprendieran exactamente su sentido, otros rituales más recientes con frecuencia estaban desacreditados por ser considerados menos venerables, y se daba, por ejemplo, una gran importancia a los banquetes que seguían a los sacrificios. La *polis* pensaba que era necesario destinar a los dioses la parte que les era debida, una

parte material que llevaba aparejada la gestión escrupulosa de los bienes y, en especial, del ámbito de los dioses, una parte de honores de culto, para los que era necesario llamar a los *exegetas,* una especie de hombres-memoria de la ciudad que lo sabían todo en materia de rituales. En resumen la *polis* se considera a sí misma no como una divinidad, sino —en palabras de L. Gernet—: «como un ser concreto y vivo al que los dioses seguramente protegían y al que nunca abandonarían, si ella no los abandonaba» *(Le Génie grec,* p. 295).

A la unión de los dioses en torno a una ciudad en los momentos críticos debía responder la unión de los hombres, unión en la que la fuerza y la eficacia simbólica se expresaban en momentos como las Panateneas o los funerales colectivos de los caídos de guerra en Atenas.

Las obligaciones del individuo son variadas. La participación en los cultos de la ciudad, la abundancia de las ofrendas en los santuarios, la devoción prodigada a los muertos de su linaje y a las divinidades protectoras de su familia, la generosidad de la que se hace gala facilitando que los rituales se realicen en las mejores condiciones (la organización de los juegos, las múltiples liturgias, las costas de los sacrificios y de los banquetes públicos, etc...), son todos ellos ejemplos de prácticas que los griegos reconocían como manifestaciones de la piedad. Es difícil pasar de estas prácticas al sentimiento religioso que las anima. Las expresiones que se nos han trasmitido son muy escasas. Podemos citar a *Hipólito,* hijo de Teseo y de una Amazona, al que Eurípides presenta «como aquel que vive en la sociedad de los dioses, el ser virtuoso limpio de todo mal» o incluso a *Ion,* hijo de Creúsa y Apolo, que, en el atrio del templo de Delfos, declara: «Hermoso en verdad es el trabajo, oh Febo, con que te sirvo en tu casa honrando la sede de tu oráculo. Ilustre es el trabajo de mantener mis manos esclavas de los dioses, señores no mortales, sino imperecederos. No me canso de ejercer este honroso trabajo.» Pero este sentimiento de proximidad entre hombre y dios se expresa con menos frecuencia que la distancia y el respeto. Algunos cultos privados, sin embargo, insisten en la relación personal entre la divinidad y el hombre, como los de los héroes sanadores, los de los dioses oraculares y los cultos de los misterios, cuyas prácticas y doctrina conocemos muy mal.

Y si la impiedad marca una de las fronteras de la piedad, la actitud del hombre que vive constantemente en el temor de los dioses, traza una nueva. El ritualismo exacerbado, el recurrir de manera enfermiza a la interpretación de los signos y el miedo cerval a la divinidad resultan ridículos y poco conformes con la piedad griega. Esto se aprecia perfectamente en el retrato del supersticioso (el *Deisidaimon)* que traza Teofrasto: «El día de la fiesta de las Coes, tras haberse lavado las manos y purificado en la fuente de los tres caños y después de haber cogido una ramita de laurel del templo, se pasea durante todo el día con ella en la boca. En el caso de que una comadreja se atraviese en su camino, no sigue andando hasta que no pase alguien o bien él haya lanzado tres piedras por encima de su sendero [...] En el caso de que un ratón haya roído un saco de cebada, se presenta ante el intérprete y le consulta qué debe hacer. Si le responde que lo dé a un curtidor para remendarlo, no se contenta con eso, sino que hace un sacrificio para verse librado del maleficio».

La piedad ordinaria no es la expresión de un sentimiento de relación íntima con una divinidad, ni una necesidad de transformación interior, o de asimilación al dios (salvo la excepción que se da dentro de ciertas sectas como los órficos), pero tampoco es la observancia escrupulosa de los ritos prescritos. Nos resulta difícil caracterizarla porque el ámbito simbólico que le corresponde es muy diferente al nuestro, e intentar relacionarla con alguna de las formas propias del cristianismo conduce a menudo a un camino equivocado. Ser *eusebés* significa creer en la eficacia del sistema simbólico establecido por la *polis* para administrar las relaciones entre los hombres y los dioses, y además participar en dicho sistema de la manera más activa posible.

Las fuentes

Las fuentes que permiten el estudio de la religión griega están constituidas al mismo tiempo por los textos literarios, los textos epigráficos y los hallazgos de la arqueología.

Los textos literarios. La antigua Grecia no cuenta con un gran texto sagrado fundacional como la Biblia, ni siquiera con una literatura propiamente religiosa; por eso, cualquier tipo de información sobre la religión es necesario entresacarla del conjunto de toda la literatura griega. Pero como no se trata de hacer aquí un catálogo de dicha literatura, nos referiremos solamente a ciertas obras que se utilizan de manera especial para el estudio de la religión.

La *llíada* y la *Odisea* de Homero son extensos poemas épicos, puestos por escrito en los siglos VIII y VII, el primero de los cuales relata la guerra de Troya, y el otro, el retorno de Ulises a Ítaca. Están llenos de datos sobre el panteón, los rituales y los mitos, y, además, constituyen el intento más antiguo de organización del mundo religioso, conservado en lengua griega. Aprendida de memoria, la obra de Homero era la base de la educación de los griegos, y la visión del inundo de los dioses que proponía se convirtió en el saber común del conjunto de los griegos de todas las épocas.

La *Teogonía y* los *Trabajos y Días,* dos largos poemas de Hesíodo —poeta que vivió en Beocia hacia mediados del siglo VII— son fuentes esenciales. La *Teogonía* cuenta los orígenes del mundo y de los dioses y formula mitos tan importantes como los de la instauración del sacrificio o de la creación de la primera mujer. Los *Trabajos y Días,* además de dar consejos en materia agrícola, contiene la descripción de algunos rituales y de algunas formas de piedad, y en él se relata por ejemplo «el mito de las razas» sobre el que volveremos más adelante.

Una recopilación de himnos, conocidos bajo el nombre de *Himnos homéricos* (llamados «homéricos» porque desde el punto de vista de la forma estos poemas pertenecen al género épico y no porque Homero haya sido su autor), da la impresión de ser un conjunto de distintos poemas escritos en épocas diferentes (desde el final del siglo VII a.C. hasta el siglo IV después de Cristo). Cada uno de ellos tiene como tema una divinidad en concreto: hay un himno a Deméter, a Apolo, a Hermes, etc...; ciertos dioses tenían varios himnos en su honor. De importancia muy desigual, estos textos son los que proporcionan a veces la esencia de lo que conocemos sobre la historia y los mitos referidos a una divinidad, aunque, a veces, no aportan más que una frase. Así el himno a Zeus declara: «Voy a cantar a Zeus, el principal y el más grande de los dioses, el soberano cuya voz se oye de lejos, el que a todo da cumplimiento. A él que, con Temis, que se sienta inclinada sobre él, mantiene sagaces conversaciones. Séme propicio. Crónida, cuya voz se oye de lejos, el más glorioso y el más grande» (Traducción de A. Bernabé, Gredos).[3]

De todos los autores de poemas líricos de la época arcaica, es posible extraer descripciones de rituales y relatos míticos. Píndaro, que vivió en Beocia al final del siglo VI y principios del siglo V, escribió entre otras cosas los *Epinicios,* poemas en honor de los vencedores de los juegos panhelénicos. Las *Olímpicas,* las *Ítsmicas,* las *Píticas* y las *Nemeas* constituyen una inagotable recopilación de mitos.

Sin pasar revista completa a todos los textos de la época clásica, hemos de destacar la importancia que tienen para el estudio de las prácticas religiosas en el siglo V, las *Historias* de Heródoto, las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides y las comedias de Aristófanes, los textos de los oradores del siglo IV y las obras de Platón y Aristóteles. Dos ejemplos nada más: la obra de Eurípides, las *Bacantes,* es una fuente de primer orden para el estudio del culto de Dioniso, y en los discursos del orador ático Iseo, se encuentran detalles muy precisos en relación con el culto de los difuntos.

En la época helenística se desarrolla una literatura exegética: la compilación y las descripciones de cultos y ritos con comentarios. Se sabe que entonces fueron escritas numerosas obras de este tipo, pero, en su mayor parte se han perdido, a excepción de pasajes trasmitidos por Ateneo y los lexicógrafos. La reflexión sobre los mitos (la mitografía), por ejemplo, floreció en Alejandría, y se han conservado algunos restos de ella en los primeros libros de la *Historia* de Diodoro, en la *Biblioteca* de un autor anónimo al que llamamos pseudo-Apolodoro y en los escolios que comentan

[3] Las traducciones de las fuentes en castellano provienen de distintas ediciones, identificadas por la editorial en la que se encuentran publicadas. La mayor parte de ellas corresponde a la Biblioteca Clásica Gredos, que se indica sencillamente como Gredos sin ciudad ni año de publicación. (N. del T.)

las obras de los autores clásicos.

Por último, en todos los autores como Estrabón, Plutarco, Pausanias—y Ateneo, hasta Clemente de Alejandría y los autores cristianos, se encuentran numerosos materiales para el estudio de la religión griega. Pausanias, por ejemplo, escribió, en el siglo II después de Cristo, una *Periégesis,* una descripción en diez libros de todos los cultos y santuarios que todavía existían en la Grecia de su tiempo. Pausanias evoca también su historia y los mitos que estaban relacionados con ellos. Una buena parte de nuestra reconstrucción de la vida cultural de los lugares griegos se basa en este viajero de curiosidad infatigable.

• *Los textos epigráficos.* Desde el mismo momento en que los griegos adquirieron el dominio de la escritura, grabaron sobre piedra, o sobre otros tipos de soporte, textos de todas clases, pero principalmente textos que interesaban a la comunidad: las *inscripciones* de las que conservamos millares, y que las excavaciones que se están realizando en la actualidad siguen sacando cada ario a la luz. Las inscripciones contienen calendarios religiosos, descripciones de rituales y de fiestas, cuentas de la administración de los santuarios, reglamentos de asociaciones religiosas, dedicaciones y agradecimientos a las divinidades, informes de oráculos, imprecaciones, textos místicos, etc...

Las instancias oficiales de las ciudades, en general la asamblea del pueblo, sometieron a votación un gran número de estos textos. Son leyes en las que el objeto principal es la organización de un culto, pero, como veremos, toda ley en. Grecia tiene un carácter sagrado. Otras inscripciones provienen de grupos internos de la ciudad, como es el caso de los reglamentos de numerosas asociaciones religiosas. Finalmente, otras inscripciones, como las dedicatorias, se deben a simples particulares. El origen de estos textos, como vemos, es muy variado y su contenido afecta a todas las esferas de la organización de la religión. De nuevo pondremos sólo dos ejemplos: sin las inscripciones no conoceríamos nada de la vida cultual de los pueblos del Ática en la época clásica, ni de la organización de la fiesta en honor de Ártemis Leucofriene en Magnesia del Meandro en época helenística.

• *La arqueología.* La aportación de la arqueología al estudio de la religión griega es, no cabe duda, el elemento más tangible; el viajero que vaya a Grecia verá las minas de los templos antes de leer a Homero o una inscripción. Las excavaciones de los santuarios, de las necrópolis y, en menor medida, del hábitat, permiten la descripción de los lugares de culto, el conocimiento de las prácticas cultuales (por el estudio de las ofrendas, por ejemplo), el enfoque de las representaciones figuradas de lo divino: las esculturas, las escenas pintadas en los vasos, las monedas que llevan muy a menudo la efigie o el símbolo de una divinidad.

La arqueología crea para nosotros un paisaje religioso, que, evidentemente, no está exento de equívocos. Los templos antiguos, por ejemplo, estaban policromados, pero nosotros los vemos revestidos de una blancura intemporal y los santuarios estaban atiborrados de objetos votivos que, para nosotros forman parte de un museo. Sólo resta decir que, para comprender el ritual funerario griego, es necesario estudiar la disposición de una necrópolis, los depósitos de objetos en las tumbas y el tratamiento dado al cuerpo del muerto, así como los indicios que proporciona una arqueología más preocupada de mantener el contexto de los hallazgos que el pasado, y igualmente atenta a los ritos, como a los objetos y a los monumentos.

DOS ENFOQUES DE LA RELIGION GRIEGA

El enfoque de Jean Rudhart

La compresión de lo ajeno.

«La dificultad principal del estudio de las religiones me parece que es el de la comprensión de lo ajeno.

Dios, los dioses, nos resultan inaccesibles: no somos teólogos. Estudiamos las palabras y los comportamientos, y estos expresan los sentimientos, las aspiraciones, en una palabra: una vivencia. Y esta vivencia es la de un sujeto que se siente en relación con una realidad que él percibe como sagrada o como divina. La experiencia de una relación de esa clase nos resulta inaccesible fuera de la subjetividad. Pero claro, precisamente, ese tipo de relación es lo que se convierte en el objeto de nuestro estudio. Si hacemos una abstracción, podemos considerar las instituciones, los modos de expresión, las formas de conducta o de razonamiento, pero descuidaremos lo que las define como religiosas y pasaremos dejando de lado el objetivo que nos hemos propuesto. Precisamente porque le doy cierta importancia al estudio de las estructuras que se superponen al espíritu de un pueblo, pienso que esta importancia se tiene que superar. Se trata de acceder a la experiencia subjetiva que, al menos parcialmente, las estructuras condicionan, y que se desarrolla dentro de ellas. El estudio de los sistemas no podrá, pues, eximiros de la subjetividad; sólo debe prevenir del riesgo de trasponer al otro vuestra propia subjetividad y ayudaros a comprenderlo como él se comprende a sí mismo, es decir tal y como es, y no tal y como vuestra doctrina lo conforma».

Jean Rudhart, «Du Mythe, de la religion grecque, et de la compréhension d'autrui» (Avant-Propos), *Revue Européenne des Sciences Sociales,* tomo XIX, Ginebra, 1981.

¿Cómo llegar hasta ahí?

«En materia de religión, (el investigador) debe convertirse en el sujeto religioso y pensar la religión tal y como el que la practica cada día, una vez que conoce todas sus obligaciones. Para llegar hasta ahí no existe otro medio que el de ir a la misma escuela que aquellos a los que queremos comprender. Tenemos que observar cómo viven e imitarlos, con la imaginación, ya que no podemos hacerlo de otro modo: es necesario imitar los pasos de su pensamiento, sus reacciones afectivas, sus comportamientos. Sus conceptos están definidos por una red de relaciones: es necesario que la reconstruyamos en nuestro espíritu; sus imágenes deben su valor a todo lo que se evoca por medio de ellas: es necesario que restablezcamos dentro de nosotros un campo de asociación análoga; sus ritos se sitúan en un conjunto de comportamientos sociales: es necesario recrearlo por medio del pensamiento. En resumen, es necesario que nos olvidemos, en la medida de lo posible, de nuestros propios hábitos de pensamiento para recrear, si hablamos de religión griega, una mentalidad helénica. Puede parecer ilusorio y nunca será, por supuesto, nada más que algo aproximado, pero no hay otro camino. Una vez que hice la experiencia, me pareció que el comportamiento religioso del ateniense del siglo IV se me hacía inteligible. En las creencias antiguas, surgió un sentido al que estamos abiertos; hizo su aparición un valor, al que nosotros podemos adherimos, a pesar de su formulación extranjera y de todo lo que la separa de nuestros conceptos, de nuestros hábitos de pensamiento y de nuestra imagen de la realidad. Pero este sentido y este valor no se pueden definir de manera abstracta sin desfigurarlos. Están ligados a la experiencia y en ese proceso emergen en la conciencia y esta experiencia misma no se puede describir, si no es a través del lenguaje ritual, el lenguaje mítico y el lenguaje conceptual, que son, a la vez, su expresión y su instrumento.»

Jean Rudhart, «Sur la possibilité de comprendre une religion antique», *op.cit.*

El enfoque de J. P Vernant

Entrevista en el *Nouvel Observateur (5* de mayo de 1980). Declaraciones recogidas por J. Enthoven y J. Julliard.

N.O.: Y *actualmente, para usted, ¿qué es una religión?*
J-P. Vernant: Consideremos cualquier sistema de signos que forman una civilización: lenguas, útiles, instituciones, artes, etc. Cada uno de esos sistemas tiene como función servir de mediador entre el hombre y la naturaleza o entre el hombre y los otros hombres. Todos los sistemas se caracterizan por el hecho de que son muestra de lo que los psicólogos llaman la función simbólica. Quiero decir con esto que una palabra

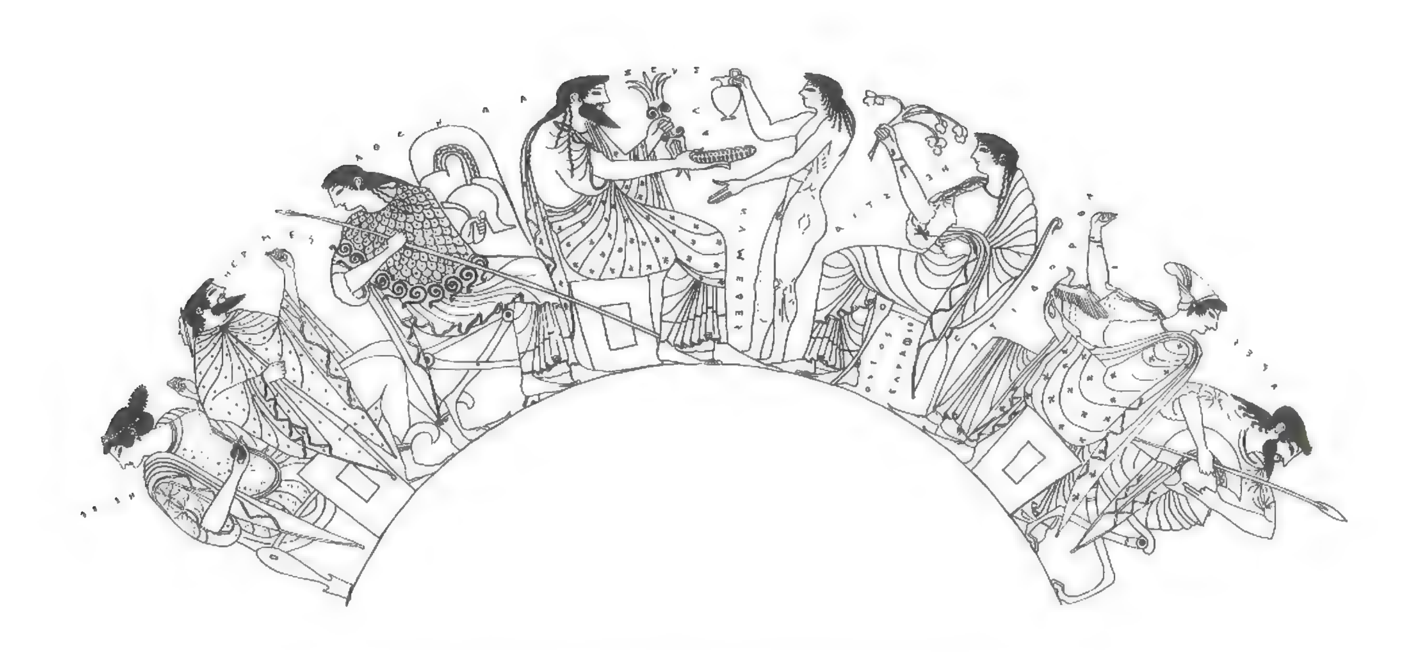
«remite» siempre a otra cosa distinta de ella: la palabra «perro», no es un sonido, un fonema, sino un sentido, un concepto, un instrumento de pensamiento, que obra sobre un mundo de significados y que permite al mismo tiempo la comunicación con otros. Un martillo no es solamente el objeto material que se tiene en la mano, sino que, a través de él, se tiene una apreciación multiplicada de lo real, el abanico casi infinito de los usos que puede tener, y que otros harán de él después de mí.

Dicho de otra manera, los hombres han edificado toda una serie de sistemas que les permiten ir más allá de los datos de lo real, atravesarlos para ver, por medio de ellos, un universo de significados, de valores y de reglas que sirven de cimientos para una comunidad. Por ello el hombre se distingue del animal, que no fabrica útiles y no conoce, *sensu stricto,* el lenguaje, la socialidad o la historia. Ahora bien, para mí, la religión es uno de esos sistemas simbólicos. Cuando los griegos dicen que el rayo «es Zeus», no operan de manera muy diferente de un artesano que ve en su martillo la posibilidad de hacer multitud de cosas en diversos sitios.

Cuanto más se estudian las religiones, mejor se comprende lo que son, lo mismo que los útiles o el lenguaje, inscritos en el aparato del pensamiento simbólico. Y aunque sean todo lo diversos que quieran, siempre responden a esta doble vocación solidaria: llegar, más allá de las cosas, a un sentido que les dé una plenitud de la que ellas mismas parecen privadas: arrancar a cada ser humano de su aislamiento enraizándolo en una comunidad que lo conforta y lo supera.

N.O.: *¿Por qué razón estudia la religión griega?*

J-P. Vernant: Me he dedicado a estudiar la religión griega, primero porque me parecía que en ella se expresaba, mejor que en cualquier otro ámbito, la complejidad de la Grecia antigua. Porque las cosas que me han intrigado siempre, lo que me ha atraído en el estudio de una sociedad, han sido sus aspectos heterogéneos, múltiples, esos rayos de luz necesariamente ligados a zonas de sombra. Por eso la religión griega, la civilización griega, no se puede pensar a menos que no consintamos en reducir los conjuntos que la constituyen a uno solo de sus aspectos. La religión griega es un ámbito en el que el investigador está obligado a pensar en conjunto la religión y la política, la antropología y la historia, la moral y la vida cotidiana.



1. Asamblea de dioses. Tarquinia RC 6848. Copa de figuras rojas, firmada por Oltos, ca. 510 a.C.
De izquierda a derecha, Hebe, Hermes, Atenea, Zeus, Ganímedes, Hestia, Afrodita, Ares
(Dibujo de F. Lissarrague)

PRIMERA PARTE

LAS PRÁCTICAS DEL CULTO

1

RITOS, ACTORES Y LUGARES DE CULTO

LOS RITUALES

Definición

Un ritual es un conjunto de gestos realizados por o en nombre de un individuo o una comunidad, que sirven para organizar el espacio y el tiempo, para definir las relaciones entre los hombres y los dioses, y para poner en su lugar las categorías humanas y los vínculos que las unen.

Con frecuencia se ha dicho que la religión griega era una religión «ritualista», otorgando a la palabra «ritualista» un valor restrictivo y despreciativo. En esto vemos una muestra de esa jerarquía implícita o explícita a la que ya nos hemos referido. Si partimos de la palabra «ritual» tal y como la acabamos de definir, efectivamente se podría decir que la religión griega es una religión ritualista en el sentido de que no está construida entorno a un cuerpo unificado de doctrinas, y porque lo que asegura automáticamente la permanencia de la tradición y la cohesión de la comunidad es la observancia de los ritos y no la fidelidad a un dogma o a una creencia. Pero, por una parte, esto no excluye necesariamente un «pensamiento» religioso, o unas «creencias» (véase la 28 parte), y por otra, el formalismo del cumplimiento de los ritos remite a un sistema de organización, que estructura la sociedad humana y sus relaciones con el universo que la rodea.

Naturaleza y funcionamiento

La vida cotidiana y privada, al igual que la vida pública, está organizada al ritmo de un conjunto de ritos de todas clases, que hacen que lo religioso se vea íntimamente mezclado en todos los momentos y todas las etapas de la vida del ciudadano griego. El establecimiento de los ritos se atribuye en todas partes a la intervención, directa o por mediación, de la divinidad. Cualquier falta de cumplimiento en la práctica incita la cólera divina, y cualquier modificación debe ser sancionada por una intervención de los dioses. De ahí procede, precisamente, uno de los cometidos de los oráculos, portadores de la palabra divina, y, en concreto, del oráculo délfico, que desempeña un papel decisivo en este ámbito, a lo largo de toda la historia de la *polis* griega (cfr. p. 103 y ss.).

La observancia de los ritos ya se encuentra codificada en época muy temprana por medio de unas *leyes escritas*. La multiplicación y la publicación de estas «leyes sagradas», grabadas en piedra y colocadas a las puertas de los templos y en los lugares públicos, es uno de los fenómenos que acompañan al nacimiento de la ciudad-estado al comienzo del siglo VIII. Esto constituye, sin duda, una de las marcas de la originalidad del fenómeno religioso griego, por lo que supone el hecho de

divulgar y dar publicidad a todo lo que, por ejemplo, en las religiones orientales está reservado únicamente a la clase sacerdotal.

Estos rituales, organizados la mayor parte de las veces alrededor de un culto, adoptaron las más diversas formas, variando de un dios a otro y de una a otra ciudad, y abarcando desde la ofrenda de las primicias *(aparchai)* o la libación, a las faunas más complejas, como el conjunto de ritos que acompasan las grandes fiestas cívicas y se extienden, en la mayoría de los casos, durante varios días.

Los sacrificios

El sacrificio constituye el «corazón» de la mayor parte de los rituales y, al igual que los otros ritos, adopta también formas diversas, hasta el punto de que, en Grecia, resulta más apropiado hablar de los sacrificios. Sin embargo, durante la Grecia clásica, se impuso sobre los demás un tipo especial de sacrificio en la práctica colectiva de la *polis,* para expresar al mismo tiempo los lazos de solidaridad entre los ciudadanos y la comunicación con el mundo divino, ya que la armonía con éste último permite y garantiza el funcionamiento de la comunidad humana, a la distancia debida de los animales y de los dioses.

Este sacrificio, que se podría definir como un sacrificio cruento de tipo alimentario, consiste en el degollamiento ritual de uno o varios animales, una parte de los cuales se ofrece a los dioses por medio de la cremación sobre el altar y el resto es consumido por los participantes en el sacrificio, según distintas modalidades. Iniciado con un gesto de consagración, se termina en la cocina. De hecho, sin las reglas de este sacrificio, el hombre no puede comer la carne de los animales sin correr el riesgo de caer a su vez en la animalidad.

El sacrificio puede ser ofrecido por un particular y dar lugar a una fiesta doméstica, por ejemplo con motivo de un matrimonio; puede tener lugar en un santuario, a petición de un particular o de una asociación, o incluso a petición de una ciudad. El sacrificante puede ser el mismo cabeza de familia, en el primero de los casos, o un *mágeiros:* un profesional contratado para la ocasión, que actúa como sacrificante y cocinero a la vez. En los santuarios, en general, suelen ser los sacerdotes encargados del culto los que realizan los sacrificios en nombre de los sacrificantes.

Las víctimas naturalmente varían en importancia y en número de acuerdo con las posibilidades económicas del sacrificante y la importancia de la celebración. Pero también dependen de la naturaleza del culto, que a veces exige un tipo específico de animal. Sin embargo, sólo los animales domésticos son sacrificables. Las víctimas oscilan desde una cabra, un cerdo o un cordero, incluso un gallo, la ofrenda más modesta, hasta un buey, el animal de sacrificio más prestigioso, o a muchos bueyes, durante las grandes celebraciones cívicas, ocasión en la que un personal especializado asistía al sacerdote.

De este modo, diariamente tienen lugar cientos de sacrificios de este tipo en cada ciudad y en diferentes contextos. Pero, sea cual sea la ocasión, siempre obedecen a un ritual compuesto por un conjunto de secuencias que los textos y los documentos iconográficos y epigráficos nos permiten reconstruir.

En la descripción del sacrificio homérico se encuentran todas las etapas del que será el gran sacrificio cruento de la ciudad (ver el recuadro de la página siguiente); en concreto encontramos descrito de manera especial el reparto de las carnes asadas en tomo al altar en el que se acaba de ofrecer su parte a los dioses, después el festín «a partes iguales» de los guerreros en tomo a las «ricas carnes», que —como se pone de relieve— no están cocidas, sino que también se han asado allí mismo, ensartadas en los grandes tenedores o espetones.

EL SACRIFICIO EN LA ODISEA

La escena tiene lugar en Lacedemonia, en casa de Néstor que hospeda a Telémaco

«Y entre ellos comenzó a hablar el de Gerenia, el caballero Néstor:
"Hijos míos, llevad a cabo rápidamente mi deseo para que antes que a los demás dioses propicie a Atenea, la que vino manifiestamente al abundante banquete en honor del dios. Vamos, que uno marche a la llanura a por una novilla de modo que llegue lo antes posible: que la conduzca el boyero; que otro marche a la negra nave del valiente Telémaco y traiga a todos los compañeros dejando sólo dos; que otro ordene que se presente aquí Laerques, el que derrama el oro, para que se derrame oro en torno a los cuernos de la novilla. Los demás quedaos aquí reunidos y decid a las esclavas que dispongan un banquete dentro del ilustre palacio; que traigan asientos y leña alrededor y brillante agua".

»Así habló, y al punto todos se apresuraron. Y llegó enseguida la novilla de la llanura y llegaron los compañeros del valiente Telémaco de la equilibrada nave; y llegó el broncero llevando en sus manos las herramientas de bronce, perfección del arte: el yunque y el martillo y las bien labradas tenazas con las que trabajaba el oro. Y llegó Atenea para asistir a los sacrificios.

El anciano, el cabalgador de caballos, Néstor, le entregó oro a Laerques, y éste lo trabajó y derramó por los cuernos de la novilla para que la diosa se alegrara al ver la ofrenda. Y llevaron a la novilla por los cuernos Estratio y el divino Equefrón; una vasija adornada con flores y en la otra llevaba la cebada tostada dentro de una cesta. Y Trasímedes, el fuerte en la lucha se presentó con una afilada hacha en la mano para herir a la novilla, y Perseo sostenía el vaso para la sangre.

El anciano, el cabalgador de caballos, Néstor, comenzó las abluciones y la esparsión de la cebada, el hijo de Néstor, el muy valiente Trasímedes, condujo a la novilla, se colocó cerca, y el hacha segó los tendones del cuello y debilitó la fuerza de la novilla. Y lanzaron el grito ritual las hijas y las nueras y la venerable esposa de Néstor, Eurídice, la mayor de las hijas de Climeno.

Luego levantaron a la novilla de la tierra de anchos caminos, la sostuvieron y al punto la degolló Pisístrato, caudillo de guerreros.

Después que la oscura sangre le salió a chorros y el aliento abandonó sus huesos, la descuartizaron enseguida, le cortaron las piernas según el rito, las cubrieron con grasa por ambos lados, haciéndolo en dos capas y pusieron sobre ellas la carne cruda. Entonces el anciano las quemó sobre la leña y por encima vertió rojo vino mientras los jóvenes cerca de él sostenían en sus manos tenedores de cinco puntas.

Después que las piernas se habían consumido por completo y que habían gustado las entrañas cortaron el resto en pequeños trozos, los ensartaran y lo asaron sosteniendo los puntiagudos tenedores en sus manos.

Entre tanto, lavaba a Telémaco la linda Policasta, la más joven hija de Néstor, el hijo de Neleo. Después que lo hubo lavado y ungido con aceite le rodeó el cuerpo con una túnica y un manto. Salió Telémaco del baño, su cuerpo semejante a los inmortales, y fue a sentarse al lado de Néstor, pastor de su pueblo. Luego que la parte superior de la carne estuvo asada, la sacaron y se sentaron a comer, y unos jóvenes nobles se levantaron para escanciar el vino en copas de oro.»

Homero, *Odisea, III*, vv. 418-472. Traducción de J. L. Calvo, Cátedra, Madrid, 1987.

El gran sacrificio cívico

La forma más solemne de la *thysia* (véase recuadro p. 28) es la de los sacrificios públicos ofrecidos por la ciudad con ocasión de las fiestas religiosas que se concluyen con un banquete cívico. Las Panateneas en Atenas y las Jacintias en Esparta, por poner el ejemplo de las fiestas más fastuosas de dos ciudades, daban lugar a la matanza de un gran número de bueyes, con los que se alimentaba al conjunto de los ciudadanos que participaban en la fiesta. Esta participación en el sacrificio, además de una ocasión para comer carne, es la manera de volver a actualizar el pacto que une a la ciudad con sus dioses y que garantiza el orden y la prosperidad. Pero, para la ciudad, es también la ocasión de convertirse ella misma en el espectáculo y de renovar el pacto que une a los ciudadanos entre ellos, por medio del reparto y la distribución de las partes de carne procedentes del sacrificio.

En una fase previa del sacrificio se elige a la víctima, operación que puede dar lugar a unos preliminares más o menos largos y complejos. Como mínimo, el sacerdote debe asegurarse de que

responde a los criterios indispensables de «pureza» (una mancha en el pelaje puede ser considerado como una impureza) y de conformidad con las exigencias del rito.

La *thysia* propiamente dicha se inaugura con una *procesión* en la que se conduce a la víctima al altar, a la cabeza de la cual va el sacerdote y los sacrificantes: en el caso de una fiesta pública, los magistrados, arcontes o prítanes que ofrecen el sacrificio en nombre de la ciudad. Alrededor del altar se colocan todos los que van a tomar parte en el acto de la ejecución. La portadora del agua lustral, la portadora de la cesta con los granos de cereal que recubren el cuchillo destinado a degollar a la víctima, el sacrificante y sus asistentes, luego los participantes: es decir, aquellos en nombre de los cuales se realiza el sacrificio.

El sacerdote, mientras pronuncia las plegarias acostumbradas, asperja con agua la cabeza de la víctima (se trata de obtener su «asentimiento» haciéndole bajar la cabeza, mientras se la purifica) y ofrece las primicias del sacrificio, echando sobre el fuego que arde sobre el altar los granos de la cesta y algunos pelos de la cabeza del animal. Esta es la fase de consagración sin la que no puede haber sacrificio. El *boutupos,* el degollador de bueyes, puede entonces abatir al animal golpeándole con el hacha en la frente. La segunda fase de la muerte ritual: el degollamiento. Para llevarla a cabo, la garganta del animal debe orientarse hacia arriba, y la sangre debe saltar hacia el cielo antes de rociar el altar y la tierra. Habitualmente, la sangre se recoge en un vaso preparado a tal efecto y luego se derrama sobre el altar. En el momento de la muerte, las mujeres presentes lanzan el indispensable grito ritual *(ololyge). Thyein:* matar de manera ritual, comprende necesariamente estas dos operaciones de consagración y de degollamiento. La tercera secuencia del sacrificio consiste en el descuartizamiento y el reparto de la víctima. Aquí comenzaba el trabajo de carnicería. El *mágeiros,* después de abrir el tórax del animal extrae los *splanchna,* es decir, las vísceras: pulmones y corazón, después el hígado, el bazo y los riñones, y finalmente separa el aparato digestivo, los *entéra,* que serán consumidos en forma de salchichas y morcillas.

Entonces se procede al desollamiento: en los sacrificios privados, la piel es para el sacerdote; en los sacrificios públicos, se revende y los beneficios van al tesoro sagrado. Después se procede al descuartizamiento que se hace en dos partes y según dos técnicas diferentes.

ASPECTOS TÉCNICOS DEL RITUAL

— Algunos elementos de vocabulario:

Thyein, thysia. El verbo *thyein* en griego es el verbo para designar la consagración de una ofrenda en general. Abarca diferentes ritos en sus procedimientos y su finalidad. Puede aplicarse tanto a los sacrificios cruentos como a los no cruentos, a las ofrendas quemadas como a las ofrendas depositadas, a las que se destinan a los dioses como a las que se ofrecen a los muertos o a los héroes. Su valor se puede precisar en uno u otro caso únicamente por el contexto y por la oposición a otros términos más especializados.

El sentido primero de *thyein,* atestiguado en Homero, es «quemar para los dioses». Aún en la época clásica, la idea de la ofrenda trasmitida por el fuego sigue presente en sus usos más frecuentes.

El sentido del sustantivo *thysia* sufrió la misma evolución. *Thysia* designaba al principio el hecho de «echar al fuego para los dioses», y después, en general, el hecho de «ofrecer a los dioses». Pero, en época clásica, se emplea corrientemente para designar a la vez el rito de inmolación y el festín de carne que le sigue.

Los instrumentos de la thysia

Todo un conjunto de objetos, útiles y recipientes, acompaña las diferentes fases del sacrificio. Objetos con frecuencia ordinarios, a los que confiere su valor ritual su presencia en el lugar del sacrificio. Junto al altar *(bomos)* elevado donde se enciende el fuego, gracias al testimonio de una gran cantidad de vasos áticos del período clásico, se pueden identificar:

Los instrumentos de la muerte ritual: el *kanoun* o cesta de tres puntas que contiene los granos de cereal y el cuchillo cubierto por ellos (y, por tanto, invisible en las imágenes), el vaso que contiene el agua lustral (el

louterion) y el vaso para recoger la sangre *(sphageion).*

Los utensilios de la cocina sacrificial: al lado del altar, la mesa *(trapeza),* que sirve para el corte de las carnes, que luego se reparten entre los participantes; los *obeloi,* los tenedores o espetones, en los que se ensartan las vísceras y las carnes para asarlas, y el caldero *(lebes),* donde se cuecen los otros trozos antes de que sean a su vez repartidos.

Carnicería y sacrificio

Si bien es cierto que existe una palabra en griego para decir «vendedor de carne», *(kreopoles),* la palabra más corriente para designar al carnicero es *mágeiros* que significa, a la vez, sacrificador, carnicero y cocinero. De modo que, sin duda, podemos hablar de «la íntima relación entre el sacrificio y la carnicería durante toda la antigüedad, incluso en lo que se refiere a la carne que *se* vende en las tiendas» (J. y L. Robert, *Bulletin épigraphique,* 1970, 511).

La venta de carne aparece al principio como una simple modalidad de la distribución post-sacrificial: una ley sagrada de Dídima precisa que, si fuera imposible celebrar el banquete después del sacrificio en una especie de tienda de campaña o carpa reservada para ese uso, se permitirá al que lo desee llevarse la carne, pues ésta se venderá toda al peso. (LSAM 54, 1-3).

Por lo tanto, en las tiendas del ágora, se puede encontrar tanto carne de animales abatidos ritualmente por el *mágeiros,* es decir, consagrados por la ofrenda de las primicias antes de ser degollados, una parte de la cual estaba, por tanto, reservada para los dioses (en Atenas, la décima parte, entregada a los *prítanes),* como carne sacrificial, proveniente sobre todo de las partes obtenidas ritualmente por los sacerdotes y revendidas por ellos mismos. Por lo demás, la técnica igualitaria de despedazamiento que se utiliza para la carne que se vende en las tiendas y para la de las víctimas del sacrificio, es la misma.

Sin embargo, en la carne de carnicería, no hay *splanchna* asados, ni *méria* quemados para los dioses.

Primero, una partición siguiendo las articulaciones: se separan los fémures *(méria)* de la carne de los muslos y se colocan sobre el altar donde son recubiertos con grasa, rociados con una libación y con perfumes y después quemados: ésta es la parte de los dioses. El humo que se eleva hacia el cielo es su alimento, al tiempo que el vector de la comunicación que el sacrificio establece entre el mundo de los hombres y el de los dioses.

Entonces, los asistentes del sacerdote ensartan las vísceras y las asan sobre el altar y, después, se reparten entre los sacrificantes y se consumen inmediatamente allí mismo. Las vísceras representan lo más vivo y más precioso que posee la víctima y, por eso, su consumición asegura la máxima participación en el sacrificio. El resto de la carne se corta en partes iguales: la masa de la carne se corta con golpes paralelos de cuchillo sin tener en cuenta las diferentes partes del animal, y ya no siguiendo las articulaciones. Una parte se reserva a los dioses (en Atenas, la consumen los prítanes), y la otra se distribuye al peso. Unas veces las partes se echan a suertes, otras se asignan según los méritos o el honor, sin que la igualdad de peso excluya evidentemente, vista la manera de cortar, la desigualdad en la calidad de las partes. Nos encontramos aquí de nuevo con una significativa conformidad entre el modelo de partición y el modelo ideológico de la *isonomía:* la igualdad de derechos que impone la vida de la ciudad.

Estas partes se cuecen en los calderos antes de ser consumidas *in situ.* De este modo se constituye un segundo círculo de «comensales», más amplio que el primero (el de los que comían *splanchna).* «El conjunto constituye», según una fórmula de M. Detienne, «esa comunidad sacrificial que define a la *polis».* En otras ocasiones, el ritual autoriza que estas partes se puedan llevar y puedan ser consumidas fuera del lugar del sacrificio.

Otros tipos de sacrificios

Ya hemos visto que el tipo de sacrificio que acabamos de describir estaba determinado por la asociación de dos componentes esenciales: el sacrificio de un animal y la consumición de su carne.

Hay otro tipo de sacrificio que se define por el sacrificio y la ofrenda de un animal, que no va seguido por la consumición. En el *holocausto* la totalidad del animal inmolado se consagra a los dioses a través del fuego. Es un tipo de sacrificio reservado a ciertos cultos especiales, como el culto de Artemis Lafria en Patras, lo suficientemente excepcional como para haber sido descrito cumplidamente por Pausanias (VII, 18, 11-13). Es también el caso de ciertos sacrificios consagrados a los héroes y a los muertos, que obedecen a un ritual diferente. En concreto, en ellos ya no es el *boinas* el que recibe la sangre de las víctimas, sino un altar bajo, llamado *eschara,* o directamente el suelo o una tumba. *Sphagizein,* que pone el acento en el degollamiento de la víctima, o *enagizein,* se utilizan entonces con frecuencia, en oposición a *thyein,* reservado para referirse a la víctima inmolada sobre el altar según el rito que describíamos unas líneas más arriba. Ciertas divinidades, ligadas de una manera especial con el, suelo y la tierra, reciben también este tipo de sacrificios que se llaman sacrificios ctonios. Existen también sacrificios sin víctimas animales o *sacrificios no cruentos.* En ellos se ofrecen alimentos de todo tipo, panes de formas y composiciones diversas, frutas, pasteles, platos cocinados o, incluso, vegetales o perfumes que se ofrecen a los dioses por medio de la llama encendida, sobre el altar. Los sacrificios cotidianos ofrecidos en cada casa son de este tipo la mayoría de las veces. Por otro lado, ciertos cultos requieren de manera explícita y exclusiva sacrificios no cruentos como el culto de Deméter Melena en Figalia en Arcadia (Pausanias VIII, 42).

Numerosos rituales asocian los dos tipos de ofrendas, las cruentas y las no cruentas. Algunas fiestas complejas, como las que, en Atenas, celebran el papel de Apolo en el desarrollo del ciclo de la vegetación, incluso conceden un lugar privilegiado a la ofrenda no cruenta que, en ambos casos, da su nombre a la fiesta. Las Targelias, fiestas de primavera, deben su nombre al *thargelos,* un pan hecho con los primeros granos del año, que se cuece para la ocasión y se lleva en procesión al altar. Las Pianopsias, fiestas del otoño, en su secuencia central, consisten en ofrecer a Apolo una marmita donde se ha cocido una especie de caldo de legumbres y verduras diversas o *puanopsion,* hecho, en especial, con legumbres secas.

Por último, junto a los sacrificios propiamente dichos, encontramos simples *depósitos de ofrendas,* abandonados sobre las mesas consagradas a este uso al lado del altar (uno de los nombres de estas ofrendas es *trapezomata* que significa: objetos depositados sobre las mesas) o en cualquier otro lugar investido de un valor sagrado (al pie de una estatua, por ejemplo).

En Delos existía, junto a un altar donde se sacrificaban las hecatombes, un segundo altar, consagrado también a Apolo bajo el epíteto de *Genetor,* que estaba reservado para este tipo de ofrendas. Allí estaba prohibido ofrecer víctimas cruentas, así como encender fuego. Los pitagóricos le reservaban una devoción especial.

La práctica sacrificial de las sectas

Este es el tipo de sacrificio o de ofrenda que, en efecto, reclaman como suyo, en nombre de la pureza, las sectas, marginales en la *polis,* que se sirven de la contestación al sacrificio cruento para expresar su desacuerdo. Se trata de *los ambientes órficos y pitagóricos.* Unos, los órficos, presentan un rechazo radical a comer carne, para consumir nada más que alimentos completamente puros: miel y cereales, los mismos que están destinados a los dioses en sus sacrificios. De este modo se apartan radicalmente de toda vida «política», que supone, como ya hemos visto, la participación en el sacrificio cruento y en el reparto que lo clausura. Su elección está motivada por su aspiración mística de recuperar la unidad perdida con los dioses, tal y como existía, según sus *teogonías,* en los tiempos primordiales.

Entre los pitagóricos, conviene distinguir dos tendencias. Algunos de ellos rechazan como los órficos, toda comida animal y no ofrecen sobre los altares nada más que ofrendas no cruentas, renunciando de esa manera al mundo «político». Otros, en cambio, rechazando especialmente la carne de cordero y la de buey, se avienen a consumir las víctimas sacrificiales más comunes, la

cabra y el cerdo, conciliando así su posición contestataria y su participación en la vida de la ciudad, porque de lo que se trata, según ellos, es de reformarla.

En oposición al vegetarianismo y a la abstinencia de la carne, la *omofagia,* practicada por los fieles de Dioniso, consiste en devorar crudos los despojos de una víctima a la que primero se persigue como una pieza de caza y después se despedaza *(diasparagmós,* véase p. 150 y ss.). En esta práctica se identifica la inversión de todas las características y los valores del sacrificio cívico, y la confusión de las fronteras entre lo cultivado y lo salvaje, el hombre y la bestia. «Asilvestrarse», es también zafarse de otra manera del orden político y del religioso, al mismo tiempo.

EN TORNO A LA NOCIÓN DE SACRIFICIO

El fin del siglo XIX y el comienzo del siglo XX estuvieron marcados por los repetidos intentos de establecer una teoría general sobre el sacrificio, coincidiendo con el nacimiento de una «Ciencia de las Religiones». En la búsqueda de una definición unitaria del sacrificio, la perspectiva evolucionista que domina en estos primeros momentos tendió a ver en el totemismo la forma elemental y primitiva del sacrificio originario (Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites,* Edimburgo, 1894). En la comida en común del animal-tótem, el clan primitivo encuentra, según él, los dos componentes esenciales de la primera fisonomía del sacrificio: la comida de comunión y la alianza por la sangre. En Francia, la escuela sociológica, representada por Hubert y Mauss *(Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* 1899, recogido en M. Mauss, *(Euvres,* vol. I, «Les fonctions sociales du sacré», París, 1968, pp. 193-307. Hay traducción española de los tres volúmenes en la editorial Banal, Barcelona, 1969), y después por Emile Durkheim *(Formes élémentaires de la pensée religieuse,* París, 1910 [ed. cast.: *Formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Akal, 1971]) contribuyó a dar a la imagen unitaria del sacrificio el estatus de forma universal de la religión.

Los límites de estas construcciones residen en la falta de atención prestada a las formas peculiares de cada ámbito religioso: las costumbres alimentarias, los gestos de la muerte ritual, la condición de las víctimas... La misma observación puede hacerse también a una perspectiva antropológica como la de René Girard en sus dos ensayos *(La Violence et le sacré,* París, 1972 [ed. cast.: *La violencia y lo sagrado,* Anagrama, Barcelona, 1995]; *Des Choses cachées depuis la fondation du monde,* París, 1978). Su intento de explicación global sitúa en la violencia sacrificial el principio que resume el elemento fundador de toda cultura.

Otra tendencia actual intentaría más bien «inscribirse en los límites de una religión y una sociedad bien precisa», teniendo en cuenta, en el interior de cada una de ellas, las formas peculiares de las que hemos hablado, intentando a la vez, para tener perspectiva, «llegar a una tipología comparada de los distintos sistemas sacrificiales». Citaremos a Fierre Vernant (Theorie general du sacrifice et mise á mort dans la *thusia* grecque, en: «Le sacrifice dans I'Antiquité», *Entretiens sur l'Antiquité classique,* Fundación Hardt, t. XXVII, Vandoeuvre-Ginebra, 1981; esta obra reúne varias contribuciones sobre el tema). Encontraremos la misma línea de investigación en la obra colectiva editada por Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant: *La Cuisine du sacrifice en pays grec,* París, 1979. Y citaremos también entre las investigaciones más recientes a, Walter Burkert, *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen,* Berlín 1972 (traducción inglesa de P. Bing. Berkeley, Los Angeles, Londres, 1983).

En todos estos casos, el hecho de que la diferencia se exprese precisamente en relación con el sacrificio y las maneras de comer aporta una especie de confirmación del valor central del sacrificio cruento de tipo alimentario en la definición de la *polis.*

Las libaciones

Las *libaciones* constituyen una parte importante de los ritos sacrificiales. Ya hemos visto que están asociadas al sacrificio cruento, pero también pueden aparecer como un ritual autónomo con su propia coherencia.

Las libaciones acompañan a los ritos de la vida cotidiana. Hesíodo evoca las de la mañana y las de la noche. Homero habla de la que precede al sueño. También abren la comida: un gesto propiciatorio que tiene el mismo valor que la ofrenda de las primicias alimentarias. Con frecuencia señalan una partida o una llegada, colocando los actos familiares bajo la protección de los dioses que se convierten así en testigos o cómplices. La escena de «la partida del hoplita», que reúne alrededor del personaje del joven guerrero armado a un anciano y a una mujer, se encuentra en numerosos vasos áticos de la época clásica. He aquí una descripción característica de uno de ellos: «En el centro un hoplita en armas estrecha la mano de un personaje barbado en un gesto de despedida cargado de gravedad... A la derecha, una mujer sostiene una jarra y una copa plana: instrumentos rituales de la libación, prácticamente obligatoria para marcar una partida o un retomo. La mujer vierte vino en la copa, una parte del cual, la que está reservada a los dioses, será vertida sobre el suelo, mientras que el resto lo beberán por turnos cada uno de los participantes. Procediendo a esta libación, que es ofrenda y comunión, se marcan los lazos que unen a cada uno de los miembros del grupo con los demás, y se afirma la relación que une al grupo con los dioses» (E. Lisarrague, «Autour du guerrier», *La Cité des images,* p. 41.)

La libación acompaña también al ceremonial del banquete común (el *symposion).* Finalmente, desempeña también un papel importante en los actos solemnes, implicando directamente a la ciudad. También sanciona Tos tratados y las alianzas. El término *sponde,* que en griego designa a la libación, se encuentra además en la palabra *spondai,* «alianza». La libación consiste en derramar una parte del líquido sobre el altar o en el suelo, mientras se pronuncia una oración. La mayor parte de las veces se ofrece vino mezclado con agua (es decir la mezcla que se bebe habitualmente), pero, según los tipos de ritual, también vino puro, leche, o una mezcla de vino, agua y miel. La libación más corrientemente representada en los vasos muestra un hombre o a una mujer vertiendo un líquido de un enócoe (una jarra para el vino, un recipiente intermedio entre los grandes vasos donde se mezcla el vino y el agua, y los vasos para beber) en una fíala (copa plana y sin pie, reservada para las libaciones), y después, de la fíala, sobre el altar o sobre el suelo. En un segundo momento, se bebe el contenido de la fíala.

Pero la libación también puede no ir seguida de consumición. La libación de vino puro que acompaña a los juramentos se derrama toda sobre la tierra. En la *Ilíada,* Agamenón evoca, a propósito del ritual del juramento: «la sangre de los corderos, las libaciones de vino puro y las diestras en que confiábamos...» *(Ilíada* IV, 159). La destrucción ritual establece un lazo entre el mundo infernal, reservado de peligrosas fuerzas siempre dispuestas a desencadenarse contra el perjuro.

Otras libaciones que también se consagran totalmente son las *choai* del verbo *chein:* «derramar copiosamente». Están especialmente destinadas a los muertos. Derramadas en la tierra o sobre un túmulo funerario, tienen la función de establecer un lazo entre vivos y muertos. Con frecuencia excluyen el vino, se les llama entonces *choai nephaliai* o *aoinoi.* Se componen de agua pura (como las que Electra vierte sobre la tumba de su padre Agamenón al principio de *Las Coéforas* de Esquilo: «las portadoras de libaciones») o de leche y de miel. Están con frecuencia asociadas a los *enagísmata,* las ofrendas de alimentos consagradas sobre las tumbas. Suelen dedicarse también a ciertas divinidades a las que están consagradas de una manera totalmente especial: las Musas, las Ninfas, las Erinias. En Olimpia tiene lugar todos los meses un sacrificio sobre todos los altares del santuario: «los eleos queman incienso juntamente con granos de trigo amasados con miel sobre los altares; y ponen sobre ellos ramas de olivo y hacen libaciones de vino»; Pausanias, que recoge este rito, precisa que es antiguo. Pero el altar de las Ninfas y de las *Despoinai* (las «Señoras») —como Pausanias precisa también— no reciben vino, ni tampoco el altar común de todos los dioses *(koinos hornos).*

Este ejemplo ilustra la complejidad de estos rituales en los que cada elemento resulta significativo en relación con la coherencia de los mismos ritos, y, al mismo tiempo, en relación con la función o la naturaleza de las divinidades afectadas.

La plegaria

La oración abre, como hemos visto, la fase del gran sacrificio que sigue a la procesión y que se desarrolla en tomo al altar. Pronunciada en voz alta por el sacerdote, inaugura de ese modo el sacrificio propiamente dicho, al colocarlo bajo la mirada de los dioses a los que se les ofrece. La existencia de fórmulas consagradas pronunciadas a lo largo de la realización de los rituales, acompañando a los principales actos de culto, está ampliamente atestiguada. En la Asamblea, se pronunciaba una plegaria delante del pueblo en silencio, antes de que comenzaran los discursos de los oradores. Aristófanes la recuerda al parodiarla en *Las Tesmoforias* (vv. 295-350): «¡Silencio, silencio! Orad a las Tesmóforos y a Pluto y a Deméter...para que celebremos esta Asamblea y esta reunión de hoy del modo mejor y más favorable...Pedid esto y para vosotras mismas lo mejor. ¡Ié peán, Ié peán! Os saludo». A continuación siguen las imprecaciones contra aquellos o aquellas que osaran transgredir las leyes o traicionar a la patria. Del mismo modo, antes de la batalla, los jefes del ejército dirigen una solemne plegaria a los dioses, análoga a la que pone Esquilo en la boca de Eteocles en *Los siete contra Tebas* (vv. 262-279): «Que los dioses sean nuestros aliados. Y tan pronto como hayas oído mis oraciones, como un peán, entona el grito sagrado que nos da suerte, rito griego del clamor que se eleva en la ofrenda de los sacrificios, que infunde valor en nuestros amigos y desata el miedo de los enemigos. Yo le digo a los dioses protectores de nuestro país, y a los que se ocupan de nuestras llanuras, y a los que velan por nuestra ágora y a la fuente de Dirce y al agua corriente del río Ismeno que, si bien nos suceden las cosas y la ciudad se salva, hago el voto de rociar con sangre de ovejas los hogares de las deidades, y de hacer en honor de los dioses sacrificios de toros, y erigir un trofeo con las vestiduras de los enemigos y dedicar a los santuarios el botín conquistado en la lucha y cubrir el acceso a los templos con los vestidos del enemigo». (Traducción de B. Perea Morales, Gredos). Tucídides, describiendo la partida para Sicilia de la flota ateniense, nos proporciona una precisa evocación del conjunto del ritual en el que estas plegarias tenían lugar: «Una vez que las tripulaciones hubieron subido a las naves y que ya estuvo a bordo todo aquello con lo que debían zarpar, la trompeta tocó silencio. Entonces se dijeron las plegarias que se rezan habitualmente antes de zarpar, no cada nave por separado, sino todas juntas, siguiendo a un heraldo. Por todo el ejército se había mezclado el vino en las cráteras y representantes de las tropas a bordo y comandantes hicieron libaciones con copas de oro y plata. Se unió a la plegaria toda la multitud que se encontraba en tierra, tanto los ciudadanos como las demás personas allí reunidas para desear el éxito de la empresa. Después de cantar el peán y de concluir las libaciones, las naves levaron anclas y primero salieron del puerto en columna, pero luego hicieron una regata hasta Egina». (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso,* VI, 32, traducción de J. J. Torres Esbarranch, Gredos). Para el hombre piadoso el día se abre con una primera libación, acompañada de una primera plegaria (véase Hesíodo, *Trabajos y Días,* vv. 724-26). Del mismo modo, libación y plegaria inauguran cada comida y cada banquete, dirigiéndose en ellas a los dioses según las formulas consagradas. Toda empresa se ponía igualmente bajo la advocación de los dioses afectados, y, en primer lugar, bajo la de Zeus. También en Hesíodo se encuentra este consejo para el campesino que se dispone a comenzar el trabajo: «Suplica a Zeus Ctonio y a la santa Deméter que, al madurar, hinchen el sagrado grano de Deméter, cuando inicies las primeras tareas de la labranza y con el puño de la mancera en la mano piques con el aguijón el lomo de los bueyes, que arrastran la clavija del yugo» *(Trabajos y Días,* vv. 465-68, traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Gredos). La epopeya y el teatro, más allá de las simples fórmulas, muy a menudo prestan voz a distintas formas de oración, consagración, súplicas, voto o execración. Aun en el caso de que las escenas evocadas en la tragedia o en la epopeya no se puedan considerar una réplica exacta de los rituales y las plegarias que los acompañan, sin embargo nos proporcionan indicaciones precisas, muchas veces ratificadas, en lo que se refiere a los gestos indicados, en las representaciones de los vasos. Recordemos algunos ejemplos.

La plegaria dirigida a Apolo por Crises, su sacerdote, para pedirle que acoja el *sacrificio expiatorio* de los aqueos, precede al sacrificio propiamente dicho y asegura su eficacia:

«Y se lavaron las manos y cogieron los granos de cebada majada. Crises oró en alta voz, con los brazos extendidos a lo alto: "Óyeme, oh tú, el de argénteo arco, que proteges Crisa y la muy divina Cila...También ahora cúmpleme este otro deseo: aparta ya ahora de los dánaos el ignominioso estrago." Así habló en su plegaria, y le escuchó Febo Apolo. Tras elevar la súplica y espolvorear granos de cebada majada, primero echaron atrás las testudes, las degollaron y desollaron...» *(Ilíada* I, 449-58).

Otro ejemplo: en la larga plegaria que las hijas de Dánao, las *Suplicantes* (Esquilo, *Suplicantes,* vv. 630-710), dirigen a Zeus Xenio (el Hospitalario) en favor de los argivos que vienen de acordar entre ellos la hospitalidad, encontramos los tres temas que figuran bajo una forma u otra en las numerosas *plegarias votivas:* que los dioses hagan prosperar a sus hijos, sus cosechas, sus rebaños.. En el pasado, ellas se sentaban, bajo el consejo de Dánao, en el santuario, los «ramos de blancas guirnaldas, atributos de Zeus suplicante, piadosamente transportados sobre el brazo izquierdo», después de haber depositado otros ante los altares y las estatuas de los dioses, saludándolos con una *plegaria de súplica:* «¡Oh Zeus, apiádate de nuestras penas, antes de que sucumbamos! ...»

LIBACIÓN Y PLEGARIA

«ELECTRA.— Heraldo supremo de cuantos viven sobre la tierra o debajo de ella, dame tu ayuda, Hermes, Hermes subterráneo; llévame el mensaje, para que los dioses de bajo la tierra, deidades tutelares de la morada de mi padre, presten oído a mis plegarias, y también la tierra, la que todo lo pare y, después de haberlo criado, lo recibe de nuevo en su seno.

Yo, al derramar estas libaciones en honor del muerto, digo, invocando a mi padre: «Ten compasión de mí y de mi amado Orestes y enciende de nuevo la luz en palacio, porque, en cierto modo, ahora andamos nosotros errantes, vendidos por la misma que nos parió, mientras que ella ha tomado, en tu lugar, por marido a Egisto, precisamente el que fue cómplice de tu asesinato. Yo ocupo el lugar de una esclava, y, lejos de tus riquezas, Orestes, está desterrado, en tanto que ellos, con arrogancia, se refocilan en grande con lo que ganaste Con tus fatigas. ¡Qué venga aquí Orestes —te ruego— por una fortuna feliz! Y escúchame, padre, concédeme que llegue yo a ser mucho más casta de lo que es mi madre y más piadosa con mi mano.

Éstas son mis plegarias en nuestro favor. Para los culpables, yo digo, padre, que se presente un vengador tuyo y que, con justicia, a los que mataron, se lo haga pagar con la muerte. Esto lo coloco en el centro de mi plegaria, diciendo, en perjuicio de aquellos, esta imprecación. Para nosotros, en cambio, envía aquí arriba bienes con ayuda de las deidades, la tierra y la justicia vengadora»

Con tales plegarias hago la ofrenda de estas libaciones. Exige el rito que vosotras lo coronéis con gritos de duelo, entonando el peán por el muerto.»

Esquilo, *Las Coéforas,* vv. 123-150.
Traducción de B. Perea Morales, Gredos.

Finalmente, una larga escena, también de Esquilo, nos permite asistir a un ritual funerario que asocia libaciones y plegarias. Electra *(Las Coéforas,* vv. 22-161) vierte sobre la tumba de su padre el «agua lustral» y recuerda «la formula al uso»: «Que corresponda a quienes envían estas ofrendas, concediéndoles bienes iguales» Pero ella no se puede contener y animada por el coro, deja fluir largamente su deseo de venganza, antes de que el coro, por invitación suya, reanude «los gritos de duelo y la pena por el muerto» (Texto encuadrado arriba)

Como recuerdan muchos de los ejemplos citados, a las plegarias se añaden los himnos y los cantos rituales previstos para cada ocasión: Peán entonado antes del combate y después de la victoria, cantos fúnebres, pero también coros de muchachos y muchachas durante las fiestas cívicas.

Bajo la forma fosilizada de una fórmula litúrgica o desarrollada y adaptada a una circunstancia o

a un individuo en particular, la oración, frecuentemente asociada a la libación, es un elemento esencial del conjunto ritual.

A través de la descripción de un determinado número de rituales y del análisis de su función, hemos querido mostrar cómo los gestos exigidos por ellos pueden leerse a diferentes niveles: antropológico, por ejemplo por la representación del espacio que al mismo tiempo separa y une a hombres y dioses; sociológico, por una cierta representación de la ciudad expresada de manera concreta en el modo de reparto de la víctima sacrificial; simbólico, en los valores unidos a las diferentes maneras de cocinar las carnes.

Pero cada uno de estos elementos del ritual es una muestra, a su vez, de los tres niveles mencionados. El acto ritual aparece así como un conjunto complejo que pone en juego el funcionamiento entero de la *polis* y de sus representaciones.

EL PERSONAL RELIGIOSO

Como hemos visto en el capítulo anterior, los principales actos sagrados, y, en especial, la ofrenda del sacrificio, no requieren obligatoriamente intermediario alguno; no hay un depositario exclusivo de un saber único que permitiría comunicar con los dioses, por lo tanto, no existe un clero. Cualquier ciudadano puede, en su hogar, o en un templo, realizar las acciones que expresan la piedad del hombre griego y permiten a los que los practican reconocerse entre ellos como *helenos.*

Fuera de la práctica privada, sin embargo, un determinado número de ciudadanos se ven inducidos a asumir cargos religiosos delegados por la *polis.* Aún más, los santuarios exigen, para su funcionamiento, un personal cuya condición puede variar de un lugar a otro y según la importancia de su afluencia.

Los cargos religiosos delegados por la polis

La esencia de la autoridad religiosa *de facto* pertenece al *demos:* al pueblo ciudadano. Éste la ejerce por medio de una serie de conjuntos de personas cuya importancia y cuyo número se van desarrollando a lo largo del siglo V a expensas de ciertas prerrogativas de los sacerdotes.

Estos conjuntos de personas están encargados también del mantenimiento del orden y del respeto de las leyes en el recinto de los santuarios; se encargan de organizar las grandes fiestas religiosas en colaboración con los sacerdotes y los magistrados, y controlan las finanzas, verificando ingresos y gastos. Los *hiéropes* están atestiguados en numerosas ciudades. En Atenas, constituyen un colegio de diez miembros, elegido cada año por la *Boulé;* están encargados de las grandes fiestas cuatrienales (a excepción de las Grandes Panateneas que dependen de una organización especial). Se ocupan asimismo de la participación en las fiestas de Delos, en las Brauronias, en las Heracleas, en las Eleusinias. Se encargan también de las Pequeñas Panateneas anuales. En el marco de esta organización, están encargados de los sacrificios, de suministrar los animales; en suma, velan por el buen desarrollo de la fiesta y garantizan en ella la labor de la policía. Comparten los privilegios honoríficos de los magistrados, en especial en el momento de la distribución de las partes de la hecatombe panatenaica.

En Atenas, los *epimeletas* están destinados a la organización de fiestas especiales en las que se ocupan, en un principio, de la carga financiera: es una *liturgia.* También se conocen cuatro «*epimeletas* de los Misterios», de los que dos están elegidos entre los atenienses de más de treinta años, y dos entre los miembros de las dos familias sacerdotales de los *Cérices* y de los *Eumólpidas.*

Los *epístatas* están encargados de manera especial de garantizar el control financiero de los cultos, como, por ejemplo, los *epístatas* de Eleusis, que están atestiguados a partir de la segunda

mitad del siglo por un decreto de la *Boulé.*

De nuevo en Atenas, el resto de las responsabilidades religiosas son asumidas por ciertos *magistrados.*

El *arconte rey,* heredero de las funciones religiosas del rey, es el principal dignatario religioso del Estado. Dirige de manera especial los sacrificios de los cultos heredados de los antepasados *(ta patria),* es decir, aquellos cuya antigüedad está atestiguada por la tradición. Preside los Misterios y las Leneas. Ejerce una función judicial, tratando los asuntos de impiedad y arbitrando en los conflictos relativos a los sacerdocios. Y finalmente, es, por lo que parece, el responsable del calendario religioso.

El *arconte epónimo* está encargado, en cambio, de las fiestas recientemente establecidas en la ciudad *(ta epitheta):* las Grandes Dionisias (que datan de la época de Pisístrato), la delegación sagrada en Delos *(theoría)* (p. 78) que tiene lugar cada cuatro años y que se renovó a lo largo del siglo V, las procesiones en honor a Asclepio y en honor a Zeus Soter (ésta última, sin duda, instituida después de las guerras Médicas) y, finalmente, las Targelias, en honor a Apolo Pitia.

Finalmente, el *polemarco,* encargado de los sacrificios a Ártemis Agrótera y a Enialio, vela también por los Juegos Funerarios en honor a los muertos de la guerra y por la fiesta conmemorativa de Maratón. Realiza también los sacrificios fúnebres en honor de Harmodio y Aristogitón.

Pero la vida religiosa no se circunscribe sólo a la *polis.* Los oráculos, especialmente el de Delfos, pueden desempeñar un papel importante. También allí el Estado elige de entre sus miembros a algunas personas encargadas de la consulta: los *theoros* (que se pueden llamar también, según los lugares, *pythioi, demiourgoi* o *theopropoi).* Están atestiguados en todas partes en Grecia y tienen un rango importante. En Atenas, el *arquitheoros,* que los dirige, desempeña una *liturgia,* es decir, que se ocupa —algunas veces con magnificencia, ya que lo que está en juego es su propio prestigio— del sustento de la delegación. Pero el Estado desconfía de ellos y limita progresivamente sus poderes. En Esparta «cada monarca puede designar dos Pitios entre sus compañeros y no van a ninguna parte sin esos dos agentes» (Heródoto VI, 57).

Sacerdotes y sacerdocios

La existencia de sacerdotes y de sacerdotisas está ligada a la existencia de los santuarios y los cultos. De hecho, no existen más que en relación con el dios y el culto al que sirven.

El sacerdocio funciona, en la mayoría de los casos, como una magistratura de la ciudad, en la que los sacerdotes ejercen una autoridad litúrgica paralela a la de la autoridad legislativa, judicial, financiera o militar.

La elección de los sacerdotes. Esta proximidad a la condición del magistrado ya se advierte en los tipos de elección de los sacerdotes. La mayor parte de los sacerdocios son anuales como las magistraturas de la ciudad, se echan a suertes de la misma manera, y terminan también con una rendición de cuentas. Este es el caso de los sacerdotes de Dioniso Eleuterio, de Asclepio, de Zeus Soter y de Atenea Soteria, en Atenas. Igual que las magistraturas, están abiertos a todos los ciudadanos y prohibidos para los metecos y los extranjeros; sin embargo, cualquier tipo de tara física impide el acceso a ellos.

LOS SACERDOTES VISTOS POR PLATÓN

Estas disposiciones planteadas por Platón en *Las leyes,* a propósito de la ciudad ideal, en relación con los sacerdotes, se refieren a la práctica ateniense y confirman otras indicaciones.

«EL ATENIENSE.— Digamos, entonces, que en los santuarios debe haber Servidores de templos, Sacerdotes y Sacerdotisas; de las calles, los edificios y toda la organización que ello comporta, para que ni

las personas ni los animales causen daños, y para que dentro de las murallas de la ciudad y en los accesos a la misma se mantenga el orden que requieren las ciudades, habrá que elegir a tres clases de magistrados: los que tienen a su cargo lo arriba dicho y que se llamarán Astinomos —policías de la ciudad—, los vigilantes del mercado —Agoranomos— y los Sacerdotes o Sacerdotisas de los templos, que no serán templos, que no serán tocados si su sacerdocio es hereditario. No obstante, si como es lógico que suceda en estas circunstancias a quienes por primera vez fundada una ciudad, no hubiera ningún templo o hubiera muy pocos, para el caso de que no existieran habría que designar Sacerdotes y Sacerdotisas que atiendan al servicio divino. En la designación de todos ellos es conveniente que unos lo sean por elección y otros por sorteo, mezclando las clases populares y las que no lo son de cada territorio y la ciudad en aras de la mutua amistad para que haya la más profunda de las concordias.

La designación de los Sacerdotes quedará en manos de los dioses, quienes actuarán según sus preferencias; así, por el sorteo, la elección se dejará al divino azar. Con todo, quien haya obtenido este cargo pasará un examen para comprobar en primer lugar si está físicamente completo y es hijo legítimo y en segundo lugar, que en la medida de lo posible proceda de una familia intachable, y si sus manos están limpias de sangre homicida o de cualquier delito análogo contra las cosas sagradas, no sólo él sino también su padre y su madre, quienes tendrán que haber vivido conforme a tales normas.

Las leyes que traten de cualquier asunto divino habrá que importarlas de Delfos, se establecerá también un cuerpo de Exégetas que las interpreten, y todos acatarán esas leyes. Cada sacerdocio se ejercerá por un año improrrogable, y entre nosotros tendrá no menos de sesenta años de edad el que vaya a desempeñar con decoro los oficios divinos cumpliendo con las leyes sagradas. Las mismas normas se aplicarán a las Sacerdotisas. A los Exégetas se los votará tres veces: cuatro tribus a cuatro Exégetas, a razón de uno por cada tribu; los tres candidatos que hayan recibido mayor número de votos serán examinados directamente, y a los otros nueve se los enviará a Delfos para que el dios elija a uno de cada tríada: su examen y límite de edad será el mismo que en el caso de los Sacerdotes. Serán Exégetas de por vida: si uno faltare, que el grupo de cuatro tribus donde se produjo la vacante proceda a una nueva elección. Los Administradores —Tamías— responsables de los bienes sagrados de todos y cada uno de los santuarios y recintos sagrados y de los frutos y rentas de todos ellos, serán elegidos de entre los componentes de las clases más altas para los santuarios más importantes tres, para los santuarios de cierta categoría dos y para los más modestos uno. Su elección y examen será el mismo que se hizo con los Estrategos. Que estas disposiciones de carácter sagrado se cumplan».

Platón, *Las leyes,* 759 a-760 a.
Traducción de J. R. Ramos Bolaños, Akal/Clásica

Existen también sacerdocios ligados a algunas familias *(gene)* concretas. Los sacerdotes que los ejercen se eligen entre los miembros de esas familias, de acuerdo con unas normas más o menos complicadas y, a veces, de por vida. Pero, por lo demás, son simples ciudadanos, sometidos como todos los sacerdotes a los decretos del Consejo y de la Asamblea. Los más conocidos de esas familias, son —en Atenas— los *Eteobutadas,* que proporcionan los sacerdotes de Atenea Políada y de Posidón Erecteo; los *Eumólpidas* y los *Cérices* en Eleusis. Los sacerdotes de Delfos eran, sin duda, también nombrados de por vida, aunque no parecen estar vinculados con ninguna línea patricia.

• *Las funciones de los sacerdotes.* Ya hemos visto su fu*nción litúrgica* al describir el desarrollo del sacrificio. Efectivamente, su función más visible es la de asistir en los sacrificios, públicos o privados. Hemos visto el papel que desempeñan en la consagración de las víctimas, en la pronunciación de las fórmulas de invocación y las oraciones. El mismo sacerdote puede degollar a la víctima, pero también puede delegar este cometido en uno o varios de los sacrificantes, esto es incluso una obligación en el caso de las sacerdotisas, y ya hemos visto por otra parte que no es en absoluto necesario ser sacerdote para llevar a cabo un sacrificio. Incluso hemos podido observar que, en Homero, los sacerdotes nunca sacrifican, sino que son, más bien, los que asumen la *función sacerdotal* cerca de un dios. De manera prioritaria continúan asumiendo esta función en época clásica, y, en calidad de tales, son ellos los que dirigen las ceremonias de culto, mientras que a su

lado se encuentran, en los grandes santuarios, sacrificantes fijos.

El servicio interior del templo o del santuario al que está ligado constituye una de las principales tareas del sacerdote, que está asistido, en los santuarios importantes, por uno o varios *neócoros. Esta* labor abarca desde el servicio y el mantenimiento de' la estatua de culto, que representa al dios en su morada, al mantenimiento del edificio o de los edificios. También comprende una actividad administrativa: garantizar el funcionamiento del santuario y de su policía, y una actividad financiera: garantizar el control de los ingresos y de los gastos. Sin embargo, en estas dos funciones, el sacerdote va a empezar a competir progresivamente con los funcionarios destinados por el Estado, que, por otro lado, determinan los gastos que se deben realizar.

Y finalmente, los sacerdotes son, durante el tiempo que dura su mandato, los guardianes de las leyes sagradas. En calidad de tales, garantizan el respeto a la tradición y su pervivencia. Pero, ahí también, es el pueblo el que, por medio de la *Boulé,* legisla sobre los cultos y dicta los decretos.

Los ingresos de los sacerdotes

En primer lugar provienen de una parte de los animales sacrificados en el santuario, que les corresponde por derecho. Si bien es verdad que el sacerdote recibe, al igual que todos los magistrados que asisten al sacrificio, una parte honorífica, sin embargo, de una manera especial le están reservados un determinado número de trozos, que varían según el santuario. De este modo, regularmente reciben la pierna, y, muy a menudo, también la cabeza de la víctima. Finalmente, las partes depositadas sobre las mesas de ofrendas o partes de los dioses *(theomoria)* les corresponden en último lugar (de ahí los sarcasmos de los autores cómicos).

Resulta entonces que el estatus económico de los sacerdotes es muy diferente según la importancia del santuario en el que sirven. En conjunto, su remuneración parece haber sido más bien modesta. Sin embargo, a partir del siglo en Asia Menor, determinados sacerdocios se pueden comprar, y a veces sus ingresos son considerables. No es este el caso de otros santuarios, por ejemplo, en el santuario de Mileto donde al sacerdote se le garantiza un mínimo por decreto, y se obliga a ciertos magistrados a realizar, con fecha fija, sacrificios a Asclepio, y si nadie sacrifica, hay que darle al sacerdote doce dracmas. En cambio, en otro reglamento de culto de Mileto, se especifica que «todas las partes de las víctimas ofrecidas en los sacrificios privados, excepto las pieles, les corresponden a los que han comprado los sacerdocios». Aquí se puede ver el origen de la «carne sacerdotal», esa carne de sacrificio que se vende en el mercado y que constituye, para algunos sacerdocios, un ingreso importante (véase p. 28).

El sacerdote es un personaje respetado por su papel de intermediario entre la ciudad y los dioses. Los honores públicos a los que tiene derecho (parte privilegiada en los sacrificios, asiento en el teatro...) dan fe de ello. Al mismo tiempo, en la mayoría de los casos, su función no lo aísla en un modo de vida que podría separarlo de los demás; las más de las veces, nada impide al sacerdote o a la sacerdotisa el contraer matrimonio —la obligación de la castidad, salvo casos especiales, es solamente temporal y está vinculada a las exigencias inmediatas del culto (períodos de fiestas, por ejemplo). Asimismo, las funciones del sacerdote no le obligan a residir en el santuario: el hecho de que a veces se diga explícitamente que vive allí es, precisamente, lo que revela que no es la norma.

A través de la condición de los sacerdotes se pone de manifiesto uno de los aspectos más originales de lo religioso en la *polis,* que está presente en todas las instancias y en todos los momentos de la actividad humana, y al mismo tiempo está estrechamente controlado por ella, en la misma medida que el resto de los ámbitos, político, legislativo o judicial. Por lo que se refiere al poder religioso, es el pueblo, en última instancia, el que lo ejerce a través del control de las leyes religiosas, la institución de los nuevos cultos, la financiación de los santuarios y el ejercicio de la justicia religiosa (el castigo del sacrilegio, etc.). En resumen, hemos visto que la evolución se presentaba como la tendencia a la multiplicación de los controles y de las personas que entran en

competencia con los sacerdotes por aquellas atribuciones que, en rigor, no son estrictamente sacerdotales.

Aún podríamos recordar aquí a un último tipo de personas en relación con el ámbito religioso, que, en cierta medida, tienen que ver con la ciudad, pero que no reciben de ella delegación alguna. Se trata de los *exégetas* o intérpretes de las leyes sagradas. Parece que no existieron de manera institucional más que a partir del siglo V. Se recurre a ellos para aclarar algunos puntos del ritual o para ejecutar las normas de purificación (en caso de homicidio, por ejemplo). Son especialistas que poseen un conocimiento especial de las leyes y, por tanto, no podían estar sometidos a elección.

Por último, los *chresmologoi* y los *adivinos,* igualmente definidos por su saber técnico (determinado por ejemplo por la posesión de libros o recopilaciones), trasmiten e interpretan las profecías, oráculos u otros signos enviados por los dioses. Pueden ser consultados por la ciudad o por particulares y por eso pudieron desempeñar un papel político.

LOS LUGARES DE CULTO

El santuario

Cualquier lugar puede convertirse en un lugar de culto, un santuario o un *hierón* (espacio sagrado). Basta con que los griegos le reconocieran un carácter sagrado, carácter que, a veces, tenía que ver con la majestuosidad del paisaje o con la presencia de una tumba o cualquier otro signo de la manifestación de lo divino (unas rocas, un árbol, una fuente...). Entonces se delimita el terreno: se le llama *témenos,* que significa «recortado» (sobreentendiendo «de la tierra que no es sagrada»). Sus límites se pueden hacer visibles por medio de mojones *(horoi)* o mediante un muro continuo: el *peribolos.* Muchos santuarios griegos no son más que terrenos rodeados por un cercado, que pueden contener un bosque sagrado, una fuente, una gruta, cualquier elemento natural, sin que haya más que construcciones temporales. Un buen ejemplo de lo que es un *témenos* lo constituye el *ágora* de Atenas (ver el plano del ágora, p. 79): un amplio espacio en el que los límites están marcados por mojones inscritos, lugar de múltiples cultos funerarios, heroicos, divinos y de construcciones en relación con esos rituales (altares y capillas de Deméter, de Zeus Fratrio, de Atenea Fratria, de Apolo Patroo, monumentos de los héroes epónimos...). Los edificios civiles están, en época clásica, fuera del *témenos* propiamente dicho, en su perímetro.

Un témenos puede albergar los cultos de diferentes dioses o estar reservado a una sola divinidad.

• *Las prohibiciones.* El carácter sagrado del lugar explica las prohibiciones que le afectan; por eso está prohibido dar a. luz, hacer el amor y morir dentro de un santuario. Toda persona contaminada está excluida del lugar y a la entrada de los santuarios hay siempre unos vasos sagrados llenos de agua para facilitar la purificación. Como contrapartida, el santuario es una tierra inviolable. Es *asylon,* que significa que no rige en absoluto el derecho de prisión en el interior de su recinto. En consecuencia, el santuario puede convertirse en un refugio (un lugar de asilo) para los individuos perseguidos, los esclavos fugados o los hombres políticos. Asesinar a un hombre refugiado en un santuario es un crimen tan grave que puede desencadenar una calamidad (por ejemplo, una epidemia) que cause estragos en toda la ciudad.

• *Su emplazamiento.* Los santuarios están diseminados por todo el territorio de las ciudades, y son tanto rurales como urbanos. Los santuarios construidos sobre una acrópolis en el centro de la ciudad, como en Atenas, son la excepción. Y tampoco desempeñan el papel de núcleo de las construcciones urbanas como le sucedía a la catedral en la ciudad medieval. Las ruinas actuales, en las que con frecuencia los únicos edificios que han quedado en pie son los templos, dan una imagen inexacta de lo que era un santuario urbano. Lejos de dominar el paisaje, el templo estaba englobado en una maraña de edificios y de callejas y apenas se veían de lejos sus construcciones.

• *La historia de los santuarios* permite al mismo tiempo subrayar la pervivencia de los lugares de culto (de la época prehelénica hasta la época clásica) y poner de relieve la medida en qué la creación de ciertos santuarios estuvo ligada al desarrollo de la ciudad.

Estudios recientes sobre el territorio de las ciudades arcaicas han subrayado la importancia de la creación de santuarios extraurbanos. Situados, con frecuencia, en los límites del territorio cultivado de la ciudad, al borde de los bosques, las montañas y las tierras sin cultivar, son una frontera y un punto de unión a la vez entre los dos ámbitos constitutivos de toda ciudad: el mundo cultivado y el mundo salvaje. Pero su función también es de naturaleza política; de cara al territorio de la ciudad vecina, marcan los límites del territorio de la *polis.*

DESCRIPCIÓN DE UN SANTUARIO Y DE SUS OFRENDAS

- *Un santuario de Ártemis en Escilunte:* descripción del lugar.

«Jenofonte coge (el depósito) y compra un terreno para la diosa donde le indicó Apolo. Corría por la región el río Selinunte. En Éfeso también, junto al templo de Ártemis pasa un río llamado Selinunte. En los dos hay peces y conchas. En los campos de Escilunte se encuentra toda la variedad de animales salvajes que quieran cazarse. Construyó, además, un altar y un templo con el dinero sagrado y, en lo sucesivo, siempre con el diezmo de los frutos del campo, ofrecía un sacrificio a la diosa, y todos los ciudadanos y los vecinos, hombres y mujeres, participaban en la fiesta. Proporcionaba la diosa a los concurrentes harina de cebada, panes, vinos, golosinas y parte de las víctimas cebadas con el pasto sagrado y otros productos de la caza. Pues los hijos de Jenofonte y de los demás ciudadanos organizaban una cacería para la fiesta. Los hombres que querían se sumaban también a la cacería. Se capturaban piezas procedentes, unas, del mismo terreno sagrado y, otras, de Foloe: jabalís, gacelas y ciervos. El terreno, que desde Lacedemonia conduce a Olimpia, está a unos veinte estadios del templo de Zeus en Olimpia. Hay además en el recinto sagrado una pradera y montañas llenas de árboles, aptas para criar cerdos, cabras, bueyes y caballos, de manera que incluso las acémilas de los que iban a la fiesta pastaban en abundancia. Alrededor del templo mismo plantaron un jardín de árboles frutales que producen frutos comestibles propios de la estación. El templo se parece, en pequeño, al grande de Éfeso y la imagen se parece, en madera de ciprés, a la de Éfeso, que es de oro. También se levanta junto al templo una columna con esta inscripción: «Este terreno sagrado pertenece a Ártemis. El que lo posea y disfrute, ofrezca el diezmo en sacrificio cada año. Y con lo sobrante, restaure el templo. Si no lo hace, la diosa se vengará».

Jenofonte, *Anábasis,* V., 3, 7-13.
Traducción de R. Bach Pellicer, en Gredos.

- ***Las ofrendas.*** La acumulación de ofrendas en el *mégaron* del templo de Apolo en Delfos tal y como la ve un personaje de una comedia de Epicarmo *(Los Teoros).* Primer cuarto del siglo V:

«¡Liras, trípodes, carros,
mesas de bronce, vasijas, pateras,
calderos de bronce, cráteras y espetones!
¡Ah! Si se quisiera,
con todos esos cacharros colgados,
se haría una buena cencerrada. ¡una de primera, sí!»

Epicarmo, *Los Teoros,* fr. 109, ed. Olivieri.

Por último, los santuarios están a menudo conectados con el núcleo urbano de la ciudad por medio de las vías sagradas que recorren las grandes procesiones durante las fiestas y que son un medio

suplementario de marcar la influencia religiosa y cívica de la comunidad sobre un territorio.

Cuando se vuelve desde el campo hacia la ciudad, se advierte, tanto en Atenas como en Corinto, que el proceso de urbanización se hizo en torno al santuario de la divinidad principal (el santuario de Atenea en la Acrópolis en Atenas, la colina del santuario del Apolo en Corinto) y que los edificios que aparecen en época más temprana en el espacio cívico son los monumentos de culto. Fueron los lugares de culto los que atrajeron progresivamente hacia ellos los edificios administrativos, judiciales y políticos, como sucedió en Atenas en torno al ágora. Los santuarios y los edificios reservados al culto son, por tanto, los elementos que organizan el territorio y el centro urbano de la ciudad en sus orígenes.

• *Las construcciones en los santuarios.* En el interior de estos lugares sagrados se— desarrolla a menudo un gran conjunto de construcciones relacionadas con el culto, de modo que determinados santuarios como el de Delfos o el de Olimpia son verdaderas «ciudades».

El altar o *bomos* es un elemento esencial para el culto. Se encuentra dentro del *témenos,* pero no dentro del templo. Es el lugar del sacrificio: la sangre del animal chorrea sobre el altar. Sobre el zócalo de piedra se encuentra el hogar donde se queman las partes reservadas a los dioses y se asan las partes destinadas a los hombres. El altar a veces no tiene más entidad material que el montón de cenizas y huesos quemados que permanece después de los sacrificios, un montón que se convierte en un montículo imponente en el caso del altar de Zeus en el santuario de Olimpia. Puede ser también un montón de piedras, un hogar al que se accede por unos cuantos escalones o un gran monumento como el altar de piedra del *Heraion* de Argos (1,70 m. x 2,40 m.). Los participantes en el sacrificio suelen formar un círculo o un semicírculo alrededor del altar que, cuando existe un templo, se sitúa delante de su fachada. El sacrificante está orientado hacia el este y todo el ritual transcurre en torno al altar, sin relación ceremonial alguna con el templo.

El templo o naos

• *Su función.* Aunque el templo sea el vestigio más espectacular del mundo griego, sin embargo, desde el punto de vista del culto, no es un elemento indispensable. Lo acabamos de comentar: los rituales se desarrollan, la mayor parte de las veces, fuera del templo, no en su interior. Es muy raro que los griegos tengan derecho a entrar en el interior del templo que está cerrado gran parte del año. El templo tiene una función precisa: preservar la estatua o las estatuas de culto, y, si se tercia, otros bienes pertenecientes a la divinidad, entregados como ofrenda. En esto se asemeja a algunos edificios más pequeños que se levantan en los santuarios: los tesoros, que están llenos de ofrendas hechas a los dioses. El Partenón, por ejemplo, en la Acrópolis de Atenas, alberga la gran estatua de oro y marfil (criselefantina) de Atenea Partenos, obra del escultor Fidias, pero no se utiliza nunca para los rituales. A veces se encuentran dentro del mismo santuario dos templos dedicados a la misma divinidad; una de las posibles explicaciones de esta reduplicación es la necesidad de conservar y exponer una nueva estatua del dios que no tiene sitio en el templo anterior.

No obstante, algunos templos no tienen como única función o como función primordial el ser la morada de la estatua del dios. Son, según la expresión de G. Roux, «templos santuarios», construidos para albergar un lugar sagrado y los rituales relacionados con él. Por ejemplo, el templo de Apolo Pitio en Delfos alberga el hogar pítico, el altar de Posidón y en el interior de su *ádyton* se encuentra la grieta oracular (ver el capítulo dedicado a Delfos). En ese caso, el templo es el altar del dios y ciertos ritos como el de la consulta oracular pueden tener lugar allí.

• *Su historia.* La historia del templo está estrechamente ligada a la de la ciudad. Aunque las épocas anteriores al nacimiento de la *polis* hayan tenido lugares de culto, la forma arquitectónica del templo aparece en el siglo VII en relación con la formación de las primeras comunidades cívicas. Los primeros templos se hicieron de ladrillos sin cocer con una columnata de madera; las

construcciones en piedra datan sólo del final del siglo VII.

• *Descripción arquitectónica del templo (Las distintas partes del templo).* El tipo de planta es rectangular y se compone de dos partes, una cerrada: el *sekos,* y otra abierta: el *peristilo* o columnata exterior. La parte cerrada comprende al menos una estancia: el *naos* o *cella,* donde se encuentra la estatua del dios. Con frecuencia esta estancia está precedida de un vestíbulo o *pronaos.* Una estancia trasera *(opistodomo)* completa el esquema. El *ádyton,* o lugar oculto, es, en algunos templos, una segunda estancia que se comunica con la *cella.*

Un templo enteramente rodeado de columnas se llama *períptero,* y si la hilera de columnas es doble, *díptero.* Cuando no tiene columnas más que en la fachada es *próstilo.* El numero de columnas en la fachada permite hablar de templo *hexástilo, octástilo* (de seis, ocho columnas)... Las dimensiones del templos son muy variables. Un templo *hecatompedon* mide cien pies de largo. El empleo de estos términosproduce descripciones del tipo de «templo períptero, hexástilo, hecatompedon», que no deben asustar al lector, ¡pero deben ser descodificadas!

• *La elevación.* El templo descansa sobre un basamento con tres escalones: la *crepis.* El último escalón que se denomina *estilóbato* sustenta la columnata. En el alzado del templo distinguimos las columnas (basa, fuste y capitel), un arquitrabe, un friso compuesto por metopas y triglifos, un frontón y una cubierta. Las partes que pueden llevar escultura son las metopas y los frontones, algunas veces, el friso que recorre la parte de arriba del *sekos,* entre la columnata y el cuerpo del *naos* (como el friso de las Panateneas en el Partenón).

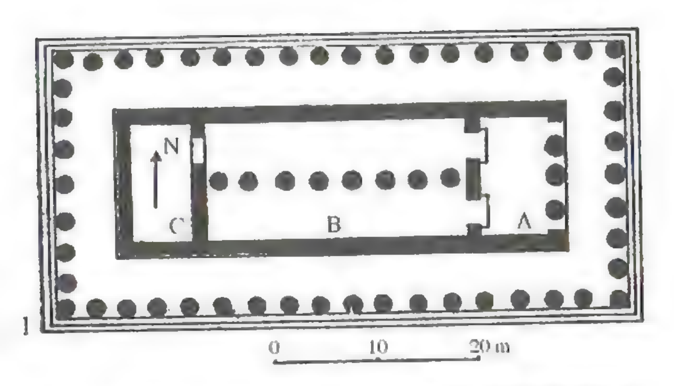
• *Los órdenes.* Según la forma de los capiteles, se distinguen tres órdenes arquitectónicos diferentes: el orden dórico, el jónico y el corintio.

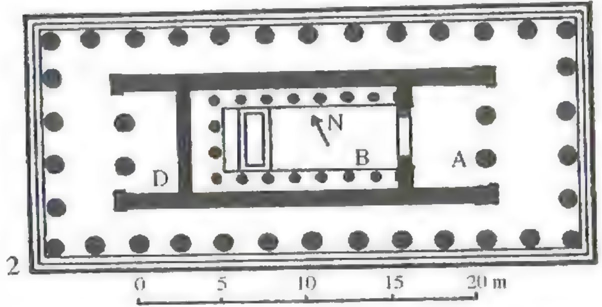
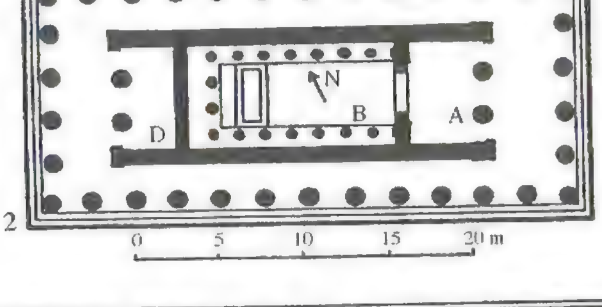
• *La decoración.* Las partes escultóricas son el frontón, las metopas, el friso, pero los elementos de arquitectura tales como las acroteras, la cima del tejado y los triglifos son partes integrantes de la decoración. Los templos estaban pintados con colores vivos, lo que hoy apenas se adivina por la blancura de la piedra.

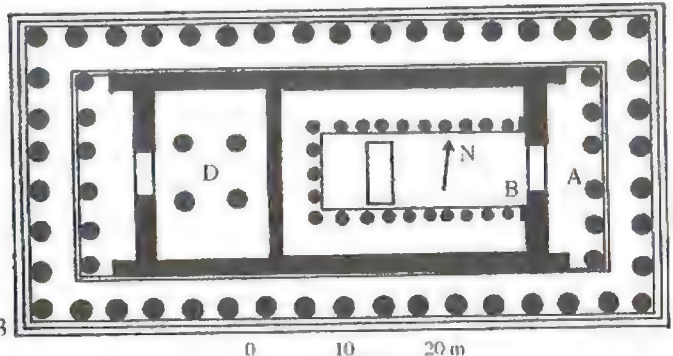
• *Los «tholos».* La mayor parte de los templos tienen una planta rectangular. Son raros lo que tienen un esquema circular y entran en la categoría de *tholos:* por ejemplo, los *tholos* de Epidauro y Samotracia. Pero los *tholos* tenían unas funciones diferentes a las de los lugares de culto: eran lugares de asamblea, como el *tholos* de Atenas, y tesoros como el de Delfos. Y la forma circular no está vinculada a un tipo determinado de culto, por ejemplo, el del culto funerario, como se viene indicando desde hace tiempo. De manera general, los arqueólogos son más proclives hoy a reconocer la diversidad de las funciones de un mismo tipo de edificios que a edificar grandes teorías con explicaciones universales.

• *El resto de las construcciones.* Además de los altares y de los templos, en los santuarios se encuentran diversas construcciones ligadas a la vida cultual: los *tesoros,* que son los lugares donde se depositan las ofrendas hechas al dios, ellos mismos consagrados como ofrendas; las *fuentes,* especialmente necesarias para las abluciones rituales; distintos edificios funcionales para uso de los peregrinos y los sacerdotes (salas de banquete o de descanso), y los lugares necesarios para el desarrollo de los juegos en los casos en los que el culto del dios lleva aparejado rituales de ese tipo (véase Olimpia y Delfos).

PLANTAS DE LOS TEMPLOS





1. Templo de Hera, conocido como la Basílica (Posidonia)
2. Templo de Hefesto y de Atenea Hefestea, llamado Teseion (Atenas)
3. Partenón (Atenas)

A: Pronaos; B: Naos; C: *Ádyton;* D: Opistodomo

Según BERVE y G. GRUBEN, *Griechische Tempel und Heiligtümer,* Hirmer, Munich, 1961, pp. 200, 171 y 187.

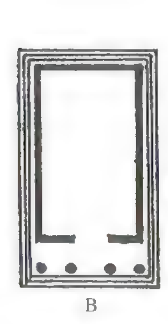
Fuente: Claude Vial, *Lexique d'Ántiquités grecques,* A. Colin, 1972 (Hay traducción española en Taurus, Madrid, 1983)

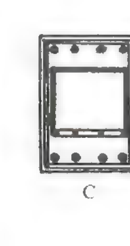
TIPOS DE TEMPLOS

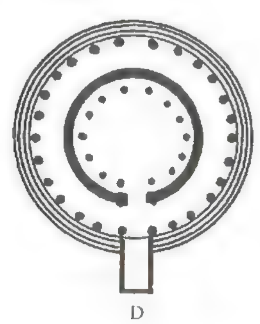
A. Templo *in antis.* — B. Templo próstilo. — C. Templo anfipróstilo. — D. *Tholos*

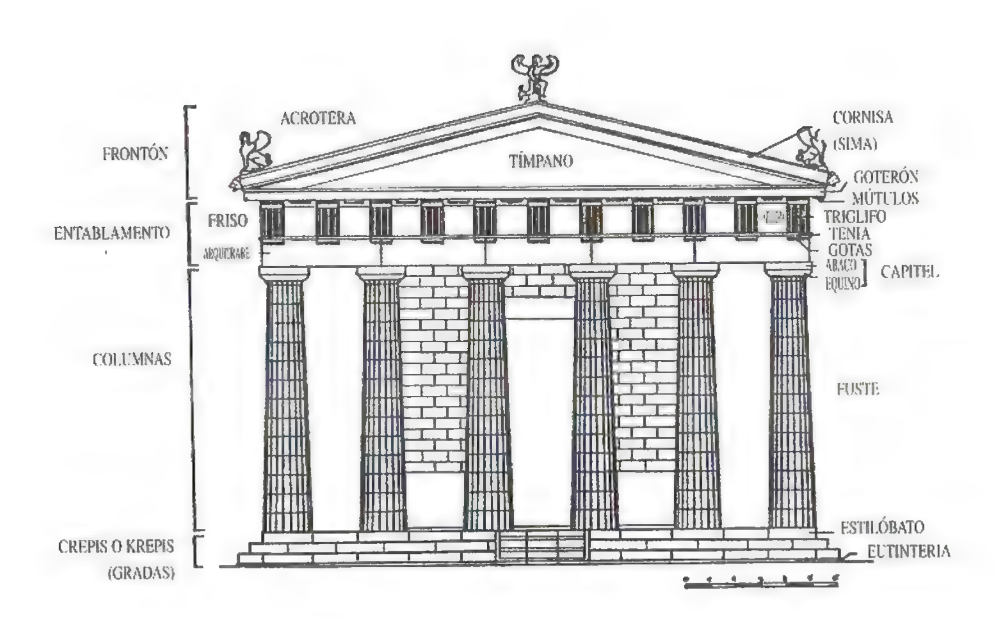
Fuente: Claude Vial, *op. cit.*





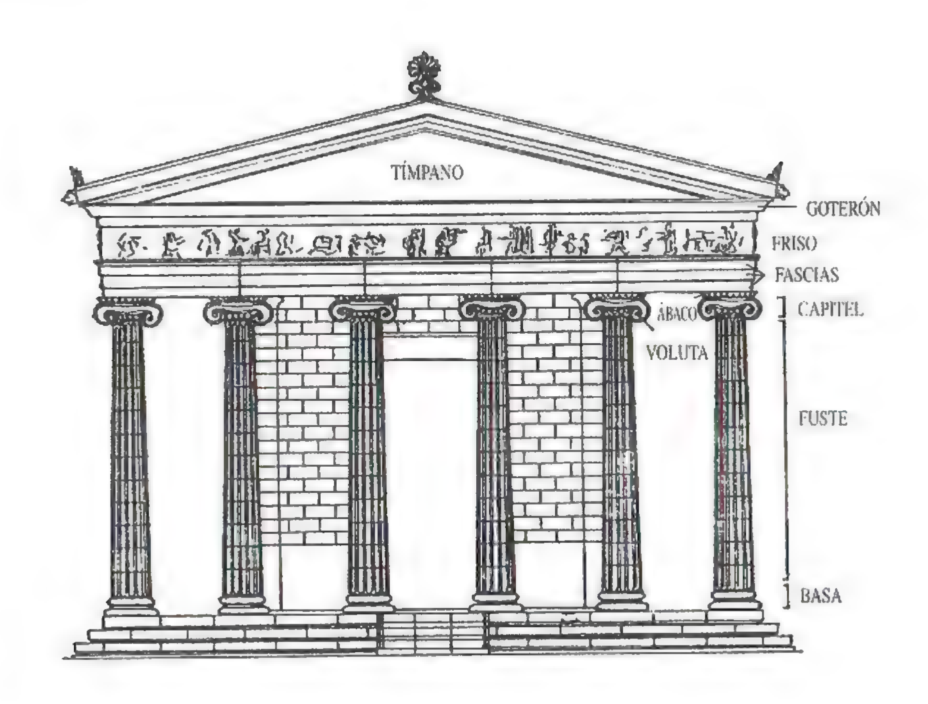






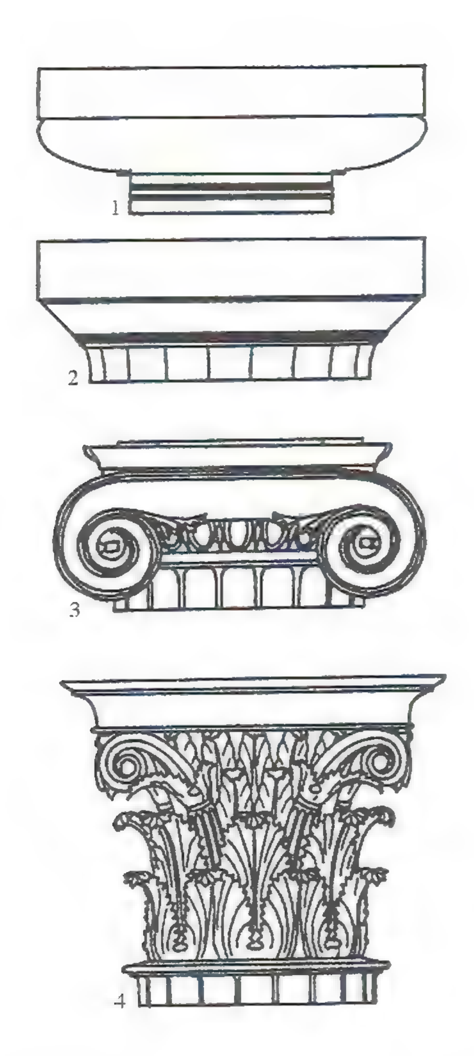
FACHADA DÓRICA DE UN TEMPLO

Fuente: Claude Vial, *op. cit.*



FACHADA JÓNICA DE UN TEMPLO

Fuente: Claude Vial, *op. cit.*



LOS ÓRDENES: DÓRICO, JÓNICO Y CORINTIO

1. Capitel dórico arcaico
2. Capitel dórico helenístico
3. Capitel jónico
4. Capitel corintio

Según los dibujos de I. DURET, en R. MARTIN, *Monde grec,* Friburgo, 1966, pp. 82, 84 y 86.

Fuente: Claude Vial, *op. cit.*

• *Las ofrendas.* Realizar una ofrenda es uno de los gestos de culto más frecuentes y los santuarios rebosan de ofrendas de todo tipo. Todo puede ser objeto de ofrenda: desde el más modesto de los vasos hasta el botín reunido durante una expedición guerrera de una ciudad. Un atleta vencedor consagra su corona; un enfermo, una representación de la parte de su cuerpo que ha sido curada; una ciudad, un monumento, etc. Y todo esto reclama inventarios, dirigidos por los tesoreros de los santuarios, y sitio: no es extraño que se construyan edificios especiales para contener las ofrendas, o que las ofrendas antiguas se entierren en fosas cuyo descubrimiento hace las delicias de los arqueólogos. Para percatarse de cómo eran estas ofrendas, es necesario imaginar

el trabajo de los talleres de los artesanos, de los artistas. La parte más importante de las obras de arte que conservamos eran objetos consagrados a los dioses.

En los límites de los santuarios, cuando no dentro del mismo santuario, hay un espacio también para las actividades profanas de los mercaderes del templo y se sabe que cada fiesta importante era la ocasión para mercados y exposiciones de todo tipo. El santuario es un lugar vivo, ruidoso y lleno de color, en el que el peregrino a veces tiene problemas para abrirse paso o encontrar un lugar para ver la procesión y columbrar la estatua del dios.

Las imágenes de los dioses

No se puede hablar de las imágenes de los dioses sin tocar el complejo problema de la representación figurada en la Grecia antigua, del valor simbólico de las «imágenes» y en especial de la figuración de los dioses a imagen de los hombres, lo que se denomina el antropomorfismo de los griegos (véase pp. 181-182).

▪ *Las estatuas de culto.* Ya hemos apuntado que el templo está construido en torno a la estatua del dios y todo santuario, por muy pequeño que sea, tiene su representación de la divinidad, la estatua de culto que se encuentra en el centro de la mayoría de los rituales.

Las estatuas de culto pasan la mayor parte del tiempo encerradas en los templos, no se las saca y se las manipula nada más que durante las grandes fiestas.

• *Las otras estatuas.* Aparte de las estatuas de culto de las que conservamos pocos ejemplos, puesto que la mayor parte de ellas eran de madera y, por tanto, perecederas, las figuras divinas poblaban los santuarios, ofrendas a los dioses o decoración de los templos, estatuas, bajorrelieves, esculturas de bulto redondo. Su papel no era el de servir en el desarrollo de rituales, sino el de recordar los atributos de la divinidad y su historia así como la de las divinidades que estaban asociadas a ella. El espacio de los frontones permitía la realización de grandes composiciones que con frecuencia recogen elementos del panteón; las metopas y los frisos ofrecen todos los episodios de la vida de los dioses, tanto sus batallas contra los Titanes como sus banquetes y sus luchas intestinas. En cualquier lugar al que se dirigiera la vista, las imágenes de los dioses recordaban al hombre, bajo formas de apariencia familiar, la extraordinaria distancia entre la condición divina y la humana.

Un texto de Herodas[1] da cuenta de la admiración de dos mujeres que, habiendo llegado al santuario de Asclepio en Cos, contemplan y describen las pinturas del templo:

«¿No ves, querida Cino? ¡Qué obras de arte había ahí! Diríase que fue Atenea quien hizo estas preciosidades —¡salve, señora!—. Al niño ése desnudo de ahí, Cino, ¿no le quedaría una marca, si le diera un pellizco? Sus carnes, como si palpitaran, están en el cuadro calentitas, calentitas. Y las tenazas plateadas... ¿no se les saldrán los ojos de las órbitas al verlas a Milo o a Patecisco, el hijo de Lamprión, de pensar que realmente estaban hechas de plata? Y ese buey y el que lo lleva, y la mujer que va al lado, y el de la nariz aguileña, y el tipo ese desarrapado, ¿no tienen en la mirada luz de vida? Si no tuviera la impresión de que mi acción sería excesiva para una mujer, daría un grito no sea que el buey fuera a causarme algún daño; me mira de reojo con el ojo de este lado de un modo...» (Herodas, *Mimiambos,* traducción de J. L. Navarro y A. Melero, Gredos).

[1] Proponemos el uso de la variante hoy aceptada del nombre de este autor, frente a Herondas, la variante desechada en la actualidad, que sólo algunos filólogos franceses continúan utilizando y es la que aparece en el texto original. (N. del T.)

2

RELIGIÓN Y VIDA CÍVICA

LOS RITOS DE PASO

Bajo este título, reagrupamos las prácticas rituales y las creencias referentes al nacimiento, a la entrada en el mundo adulto, al matrimonio y a la muerte. Las expresiones habitualmente usadas de «religión familiar o doméstica» y «religión popular» no nos parecen satisfactorias. «Religión doméstica»: los rituales de los que se va a tratar son, de hecho, tanto cívicos como domésticos y la fractura que nos resulta familiar entre el mundo privado y el mundo público no tiene ningún sentido cuando se quiere hablar de ritos matrimoniales o funerarios que atañen, en definitiva, al conjunto de la comunidad. «Religión popular»: esta noción, que gozó del favor de los historiadores de las religiones al principio del siglo XX y que vuelve a estar de moda entre los autores anglosajones, es imprecisa y no se corresponde con ninguna noción griega. Así que o se coloca bajo un título de este tipo todo lo concerniente a la religión (como hace M. P. Nilsson) o bien se consideran «populares» los gestos y rituales llamados «espontáneos», por oposición a un pensamiento religioso que sería propio de las élites. No hay que decir que tal concepto del fenómeno religioso, forjado durante siglos de «cristiano-centrismo», no tiene nada que ver con nuestro enfoque. Al elegir el título «ritos de paso», hacemos referencia a la obra de Van Gennep y a los intentos realizados de aplicar conceptos nacidos de la antropología en el mundo griego, método que permite subrayar la lógica presente en ritos y creencias *a priori* diferentes.

Tomemos como hilo conductor una vida humana, desde el nacimiento a la muerte.

El nacimiento

Tras el parto, el niño, se ata encima de la puerta una rama de olivo, si se trata de un niño, y una banda de lana, si se trata de una niña. El quinto o séptimo día tiene lugar la ceremonia de las *Anfidromías.* El recién nacido es paseado en círculos alrededor del lugar donde arde el fuego de la casa, sede de Hestia, diosa protectora del hogar familiar, y luego es depositado en el suelo. El ritual, al inscribir el niño en el espacio del *oikos* (por medio de la deambulación alrededor del fuego y el contacto directo con el suelo), lo une al hogar del que procede. Es la ocasión para el reconocimiento oficial del recién nacido por su padre y, a veces, de la atribución de un nombre.

Ese ritual de integración en la familia tiene una contrapartida: los ritos de exposición. Cuando el niño no es reconocido por el padre, es arrojado fuera del hogar, de la casa, de las tierras cultivadas y expuesto en un espacio lejano que los griegos consideran como un espacio salvaje: el *agros.* La exposición del recién nacido en numerosos relatos, como el del nacimiento de Edipo, se sitúa en los eriales que recorren los pastores en los límites de la ciudad. En Esparta, la decisión de alimentar a un niño o de exponerlo cerca del monte Taigeto en un precipicio llamado Apotetes (el lugar de los depósitos) no le corresponde al padre, sino al consejo de los ancianos.

Después del nacimiento, la familia se somete a rituales de purificación, y, especialmente, la madre y cualquier otra persona que haya tenido relación con el alumbramiento. De hecho, la sangre derramada es considerada como una mancha *(miasma):* por eso se prohíbe dar a luz en un santuario. Las ciudades reglamentan a menudo las purificaciones mediante leyes porque la mancha de una casa puede contaminar a la ciudad entera. Entre los rituales más frecuentes, podemos citar las

aspersiones con agua lustral, los baños de mar, el chorreo con la sangre de un cochinillo, la combustión de incienso y de azufre.

Se hacen ofrendas a las divinidades relacionadas con el nacimiento: por ejemplo, Ártemis, Ilitía o Deméter Curótrofo; se consagra la ropa manchada durante el parto y los cinturones llevados por las madres.

El décimo día después del nacimiento, un sacrificio seguido de un banquete reúne a los miembros de la familia y, a veces, el niño recibe regalos.

La entrada en el mundo adulto y el mundo cívico

Este acontecimiento no reviste la misma importancia para los dos sexos: de hecho, sólo los niños acceden a la ciudadanía. Las ceremonias que marean el paso de la adolescencia a la edad adulta varían de una ciudad a otra y, para comprender su significado, hay que situarlos en un conjunto de prácticas que rebasan el ámbito religioso y que llamamos habitualmente los ritos de iniciación. Para limitarnos a los aspectos religiosos de esos ritos de paso, tomemos el ejemplo de la fiesta de las *Apaturias.*

La fiesta de las *Apaturias,* celebrada por numerosas ciudades jónicas, reúne a «los que tienen el mismo padre». Es la ocasión para la integración de nuevos miembros en la comunidad. En Atenas, el desarrollo de esa fiesta se conoce bastante bien. La fiesta tenía como marco las fratrías y duraba tres días en el Pianopsion (octubre). El primer día llamado *Dorpía* tenía lugar una comida entre los miembros de las fratrías; el segundo día, *Anarrusis,* era el escenario de numerosos sacrificios, en particular en honor a Zeus Fratrio y Atenea. El tercer día, o *Cureotis,* los jóvenes eran inscritos en la fratría y se hacían varios sacrificios: el *koureion,* la *gamelia,* y el *meion.* Los rituales de ese tercer día tienen todos relación con el cambio de condición de los jóvenes. Si bien no se conoce con seguridad la naturaleza del sacrificio llamado *me ion,* se sabe, en cambio, que el sacrificio del *koureion* acompaña a la ofrenda de la cabellera a Ártemis hecha por el muchacho al salir de la infancia. La *gamelia* designa a la vez el sacrificio y la comida ofrecida por el ateniense a sus compañeros de fratría, deseoso de darles a conocer su reciente boda y a su esposa. Aquí se ve claramente el trato diferente entre el rito del joven y de la joven en *el* umbral de la vida adulta, diferencia que se encuentra también en los relatos míticos que tratan este importante paso.

Así el paso al mundo de los ciudadanos está marcado por rituales que, por una parte, separan al joven del mundo de la infancia (ofrenda de los cabellos a Artemis, por ejemplo) y, por otra, lo integran en la comunidad, en especial por su participación en los banquetes comunes que siguen a algunos de esos sacrificios. La fratría desempeña el papel de lugar intermedio entre el mundo familiar y el de la comunidad cívica. El primer gesto del joven convertido en efebo es hacer una visita a los santuarios de Atenas, y el juramento que presta es un buen ejemplo de la inserción de lo religioso en la vida cívica.

Respecto a las muchachas

Ya lo hemos dicho: una comparación punto por punto entre muchachos y muchachas no tiene sentido. Si todos los hijos de ciudadanos se convierten a su vez en ciudadanos, ninguna hija de ciudadano llega a ser ciudadana. No es posible hablar de ritos de paso para el conjunto de las jóvenes de una ciudad. Todo lo más, podemos encontrar, para un pequeño número de ellas, un compromiso temporal al servicio de divinidades. Es lo que describe el famoso texto de Aristófanes en *Lisístrata.* En esta obra, las esposas de los atenienses se arrogan el poder, y deciden ir a la huelga amorosa si no se firma la paz, y para justificar su papel declaran: «Escuchad, gentes de la ciudad, porque nosotras abordamos un tema útil para la ciudad; y es normal porque ella me ha alimentado en el lujo y el esplendor. Desde la edad de siete años he sido *arréfora;* a los diez años molía el

grano para nuestra patrona (Atenea); luego, revestida con la *crocote,* fui *osa* en las Brauronias. Y finalmente, adulta y hermosa mujer, fui *canéfora* y llevaba un collar de higos secos» *(Lisístrata,* vv. 638-647). Pero esto no es una lista de las iniciaciones femeninas en grados por varias razones:

– Las muchachas nunca serán ciudadanas;
– La mayor parte de ellas no serán nunca ni *osas* (sólo algunas jóvenes son elegidas para servir durante un año a Ártemis en el santuario de Braurón), ni *canéforas* (las portadoras de cestos en las procesiones), ni *arréforas* (niñas encargadas de un ritual durante la fiesta de las *Arretoforias* en honor a Atenea);
– Son funciones desempeñadas al servicio de la ciudad que no marcan el cambio de una etapa en la vida de la joven. Estos ritos no son paralelos a los ritos de paso masculinos. Sin embargo, para la joven tiene una importancia muy distinta el significado del matrimonio.

El matrimonio

La ciudad griega no tiene una definición precisa de la institución matrimonial. Tiende a privilegiar algunos tipos de unión, pero, a menudo, la línea divisoria entre el estado de matrimonio y el de no matrimonio es francamente fina. La observancia de los rituales del *gamos* (término que designa el día del matrimonio) no tiene en sí mismo ningún valor legal y estos ritos no son, en ningún caso, un sacramento. Estos rituales marcan un cambio de condición tanto para el hombre como para la mujer, más acentuado, sin embargo, en el caso de la mujer, que pasa de un hogar a otro, del *oikos* de su padre al de su esposo. Los ritos son diversos, no obedecen entre sí a una jerarquía y se dirigen a un gran número de divinidades, de las cuales cada una cumple una función muy precisa.

La víspera del *gamos,* durante las *Proteleias,* se hace un sacrificio a las divinidades protectoras del matrimonio en particular a Zeus, Hera, Ártemis, Apolo y a Persuasión *(Peitho).* La muchacha consagra a una divinidad, que suele ser frecuentemente Ártemis, los atributos de su infancia: juguetes, objetos personales y mechones de pelo. También tienen lugar ritos de purificación: los baños de la muchacha y del joven para los cuales, en Atenas, se utiliza el agua de una fuente especial: la fuente Calírroe. Una de las representaciones favoritas de los pintores de los jarrones áticos es la *loutrophoria:* el desfile de las mujeres a la fuente pintado sobre los recipientes que servían para llevar el agua del baño nupcial.

El *gamos* es el día de la boda. Las casas se decoran con ramas de olivo y de laurel. Un sacrificio seguido de un banquete tiene lugar en la casa del padre de la muchacha. La novia va velada y lleva una corona. Está acompañada por una mujer: la *nympheuteria,* mientras que el chico tiene un *parochos* a su lado. La separación entre hombres y mujeres es de rigor. Un niño llamado *amphitales* (que significa que sus padres viven) lleva en la cabeza una corona de plantas espinosas entremezcladas con bellotas. Distribuye a todos los invitados los panes de un cesto y pronuncia una fórmula: «He huido del mal y he encontrado lo mejor». La tragedia griega reconoce en ese ritual el recuerdo del paso de la vida espinosa a la vida cultivada, de la vida salvaje a la vida del trigo molido, lo que también recuerdan los instrumentos culinarios presentes el día del matrimonio. La chica debe llevar una sartén para tostar cebada, un niño y un tamiz, y se ata la mano de un mortero delante de la habitación nupcial. La comida está compuesta de platos tradicionales de entre los cuales las tortas de sésamo representan el símbolo de fecundidad. Se ofrecen regalos.

Por la noche, sale un cortejo de la casa del padre de la novia hacia la del esposo. Se compone a menudo de un carro tirado por mulas o bueyes. Se camina bajo la luz de las antorchas y al son de los cantos de *himeneo.* A la puerta del *oikos* del marido esperan el padre y la madre del esposo. La novia recibe también una parte de torta hecha de sésamo y de miel, un membrillo o un dátil (signo de fecundidad) y debe hacer la visita al nuevo hogar. La mujer es el elemento móvil en el matrimonio: cambia de hogar cambiando de *oikos* (a excepción de las muchachas denominadas

epicleros, que no abandonan al hogar paterno). El rito de los *katachusmata* consiste en conducir a la desposada junto al fuego familiar y espolvorear sobre su cabeza nueces e higos secos. Gracias a esa deambulación alrededor del hogar (que recuerda la del niño en el momento de las *Anfidromías)* y esa aspersión con golosinas (se realiza ese mismo ritual en el momento de la llegada de un esclavo nuevo al *oikos),* la novia se integra en ese nuevo hogar cuya continuidad ella va a asegurar mediante la procreación de hijos legítimos. A continuación los esposos se van al *thalamos,* la habitación nupcial.

Al día siguiente, tienen lugar nuevos sacrificios y banquetes, la pareja recibe regalos. Finalmente, ya lo hemos visto, durante el año siguiente, el marido puede ofrecer un sacrificio y una comida: la *gamelia* a los miembros de su fratría en el momento de la fiesta de las *Apaturias,* haciendo pública la llegada de una nueva esposa a su casa. La celebración de esa comida puede ser invocada como prueba del matrimonio en caso de juicio.

Según las ciudades, los rituales del matrimonio pueden variar. Uno de los ejemplos más interesantes es lo que relata Plutarco sobre los ritos que siguen las muchachas espartanas: se les corta el cabello, llevan ropa de hombre y esperan a su esposo sobre una esterilla a oscuras. Es un magnífico ejemplo de lo que los etnólogos llaman los ritos de inversión.

Las fuerzas divinas en relación con el matrimonio son muy numerosas, pero una lógica funcional preside su elección. La invocación de cada divinidad responde a un propósito concreto. Así en relación con Ártemis: los jóvenes desposados abandonan el mundo «salvaje» de la infancia y de la adolescencia que está bajo su protección y ofrecen a la diosa muestras de su reconocimiento. Los relatos míticos muestran que es tan peligroso negarse a salir del dominio de Ártemis como mostrar ingratitud hacia la diosa. La misión de Afrodita es la de estar presente allí donde obra el deseo; sin ella, la unión matrimonial no puede ser total, con ella a veces el goce se convierte en una fuerza inquietante que puede amenazar el matrimonio desde el interior y transformarlo en una unión desenfrenada. Hera, a menudo llamada *Telea* (realizada), es la imagen de la madurez que alcanza la mujer en el matrimonio y de la legitimidad de la unión. Hera está del lado del contrato y de los compromisos recíprocos, protege la condición de la esposa legítima. Se puede rastrear perfectamente el papel indispensable de cada una de las divinidades presentes en los rituales del matrimonio y las causas por las que no pueden ser sustituidas por ninguna otra, prueba de la lógica que prevalece en la constitución del panteón de los griegos (véase p. 161 y ss.)

Los rituales del matrimonio son a menudo considerados como verdaderos ritos de paso de las muchachas a la edad adulta; solamente de ellas, como si el matrimonio fuese un asunto exclusivamente femenino. Pero esto no es así. El matrimonio, en la *polis* griega, es una pieza clave del sistema de reproducción de la ciudadanía: muchachos y muchachas están engranados en ese proceso ritual. El rechazo del matrimonio, uno de los temas favoritos de los relatos míticos que escenifican tanto jóvenes varones como muchachas, comprometería la supervivencia de la comunidad. El fin de la iniciación de los jóvenes cretenses por ejemplo se señalaba con la entrada en la comunidad cívica y el matrimonio.

La muerte

Los rituales funerarios. Representaciones figuradas y textos nos permiten conocer los detalles de estos rituales. En primer lugar se procede al aseo del muerto. Se le unge con esencias perfumadas, se le viste con ropajes blancos, y se le envuelve en bandas y en un sudario, dejando el rostro al descubierto.

Luego tiene lugar la *prothesis,* es decir la exposición del cadáver, durante un día o dos, sobre un lecho engalanado en el vestíbulo de la casa. En las escenas de los vasos pintados, la cabeza del muerto reposa en un cojín. Las mujeres, alrededor, hacen gestos de duelo: se arañan la cara, se mesan los cabellos, lloran. Únicamente se lamentan los familiares del muerto. Se entona un canto especial: el *treno* fúnebre. Delante de la puerta de la casa se coloca un vaso *(ardanion)* lleno de

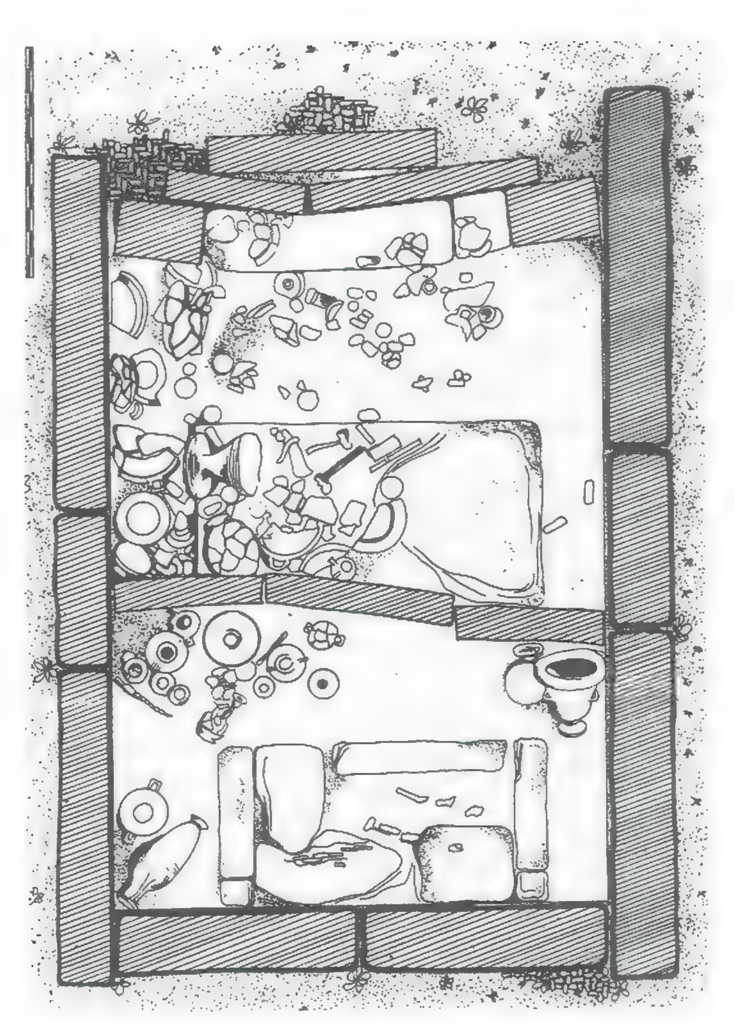
agua lustral.

La *ekphorá,* el cortejo fúnebre, tiene lugar después de la *prothesis* con la conducción del muerto desde su casa al cementerio. El muerto va en el lecho de la *prothesis,* es llevado a hombros o transportado en un carro. A la cabeza del cortejo va una mujer, luego los hombres, las demás mujeres y los flautistas; en Atenas, tiene que celebrarse de noche.

El cementerio o *necrópolis* (ciudad de los muertos) está fuera de los muros de la ciudad. El cuerpo puede ser inhumado o quemado en una hoguera; las cenizas se recogen en un lienzo y se colocan en una urna. En la tumba y alrededor de la tumba se hacen depósitos diversos. Por su calidad, su cantidad y su disposición en relación con el cadáver, nos proporcionan una información cuya interpretación no es siempre fácil. Los arqueólogos consiguieron recientemente hacer hablar al mobiliario funerario: la edad, el sexo, las diferencias sociales, los agrupamientos familiares son los datos habituales que proporcionan las *necrópolis.*

La tumba está recubierta por un *túmulo* de tierra rematado por un gran vaso o una estela que, a menudo, lleva el nombre del muerto. En la época arcaica en Atenas, algunas tumbas tienen una estatua masculina *(kouros)* o femenina *(kore)* o una estela esculpida. La tumba fija el lugar del muerto y su condición en relación con el mundo de los vivos. Es el lugar de las ofrendas alimentarias u ornamentales (coronas, bandas, vasos de perfume), de las libaciones, de los sacrificios y del banquete los días tercero, noveno y trigésimo después de los funerales.

El conjunto de las prácticas funerarias es objeto de una reglamentación muy precisa dictada por las comunidades cívicas o sus subdivisiones. Una de las labores de los legisladores arcaicos, como Solón en Atenas, fue la de dictar leyes sobre esta materia. También en este ámbito es grande el entrelazamiento entre lo que compete a la familia y lo que compete a la ciudad.



CONTENIDO DE UNA TUMBA DEL SIGLO IV A.C. ENCONTRADA JUNTO A PAESTUM (ITALIA)

Tumba en cámara (construcción en piedra, cubierta, 2,83 x 2, 13 m.). El interior de la tumba está dividido en dos espacios separados por bloques de piedra. El análisis de los vasos, de los objetos de hierro y de las terracotas permite diferenciar una tumba masculina (crátera, escifo, cílica, estrígile y lanza) y una femenina (hidria, fíala, lebeta nupcial y miniaturas en terracota). El ritual de deposición indica tanto la actividad del difunto como su condición social, e incluso permite en algunos casos conocer mejor la sociedad de los vivos.

Sobre esta tumba véase el análisis de Angelo Bottini y Emmanuele Greco, «Tomba a camera dal territorio pestano: alcune considerazioni sulla posizione della donna», *Dialoghi di Archeología,* VIII/2 (1974-1975), pp. 231-274.

Se necesitan ritos de purificación para borrar las manchas de la casa del muerto. Se apaga el fuego y se enciende uno nuevo.

A este esquema general de los rituales funerarios, hay que añadir la diversidad de las costumbres locales. Pero los griegos reconocen en ese ritual la manera griega de tratar a los muertos. Incluso es posible comparar algunos relatos de funerales con el desarrollo canónico para ver cuáles son los puntos de divergencia y su significado. Así, los funerales de Patroclo en la *Ilíada,* los de los reyes de Esparta o los de los escitas en las *Historias* de Heródoto resultan muy extraños.

Finalmente, en las ciudades mismas, algunos funerales revisten una particular importancia: los de los ciudadanos muertos en la guerra. Para Atenas, hay que leer la descripción que hace Tucídides, en el libro II de la *Historia de la guerra del Peloponeso,* de los funerales de los muertos durante el primer año de guerra (II, 34,1-8) y la ley de Tasos sobre el mismo tema, a mediados del siglo IV.

Aparte de esos muertos heroicos, el culto a los muertos es un elemento central de la religión familiar y cívica. Las prácticas son obligatorias y cada una de las ciudades tiene su propia fiesta de los muertos. La celebración de los muertos es, por lo general, una parte de un conjunto de rituales complejos, Hay, por ejemplo en Atenas, una fiesta de los muertos muy antigua: las *Genesias,* celebradas el 5 del mes de Boedromion, fiesta conmemorativa de los muertos, fiesta pública organizada a expensas de la ciudad, pero los muertos son también honrados en fiestas que no les están consagradas exclusivamente.

Las *Antesterias* son un ejemplo de fiesta de los muertos injertada dentro de un conjunto de rituales en honor a Dioniso. Las *Antesterias* tenían lugar los días 11, 12 y 13 del mes de Antesterion, o sea al final del mes de febrero.

LA MUERTE

Reglamentos referentes a los funerales en Delfos

«No se empleará en la tumba más de treinta y cinco dracmas, tanto en compras como en objetos tomados de la casa. La cubierta gruesa será marrón. Si se trasgrede alguna de estas disposiciones, se pagarán cincuenta dracmas de multa, salvo que se jure sobre la tumba que no se ha invertido más [que el valor máximo prescrito]. Se colocará bajo el muerto un único colchón y se añadirá una única almohada. Se llevará al muerto velado, en silencio; no se le depositará en ninguna parte (ten las curvas de los caminos?) y no se harán lamentaciones fuera de la casa antes de llegar a la tumba. Sobre la tumba de los muertos más antiguos, no habrá trepo ni lamento: cada uno regresará a su casa, salvo los que vivían en el hogar del muerto, así como sus tíos paternos, suegros, descendientes y yernos. Ni al día siguiente, ni el décimo día, ni los aniversarios se gemirá o se lamentará».

Delfos. *Inscripciones de la fratría de los Labiades,* principios del siglo IV[1].

• Los ritos debidos a los difuntos en la Atenas del siglo IV

«Todos los que están a punto de morir toman precauciones sobre lo suyo para no dejar sin descendientes su propia casa y que haya alguien que les haga los sacrificios fúnebres y todos los ritos acostumbrados. Por lo cual, aunque mueran sin hijos, al haber hecho una adopción dejan, no obstante, herederos. Y no sólo lo piensan a título particular, sino que incluso el estado así lo reconoce públicamente: en efecto, en una ley se ordena al *arconte* que se ocupe de que las casas no se extingan.»

---

[1] Traducción y comentario: G. Rougemont, «Lois sacrées et règlements religieux», *Corpus des Inscriptions de Delphes,* I, Escuela Francesa de Atenas, París, 1977, n° 9 y 9 bis, pp. 26-88.

Iseo, *Sobre la herencia de Apolodoro,* 30.
Traducción de M. D. Jiménez López, Gredos.

«Yo, el hijo adoptivo, le cuidé mientras vivía —no sólo yo, sino también mi mujer, que es bija de Filónides, aquí presente—, y le puse su nombre a mi hijito para que su familia no perdiera su nombre y le tributé al morir unas honras fúnebres dignas de su persona y de mí mismo, y le puse una hermosa lápida e hice las ceremonias del tercer y noveno día y las restantes en torno a la tumba de la mejor manera posible, de modo que todos los del demo me elogiaban.»

Iseo, *Sobre la herencia de Menecles,* 36.
Traducción de M. D. Jiménez López, Gredos.

- *Ley de Tasos sobre los funerales por los soldados muertos en la guerra* (mediados del siglo IV)

«Que el *agoranomo* no descuide nada... el día en que se haga el cortejo fúnebre antes de que ese cortejo tenga lugar. Que nadie lleve duelo más de cinco días por los héroes muertos en la guerra; que no se permita rendirles deberes fúnebres bajo riesgo de impureza religiosa; que tanto los *ginecónomos* como los *arcontes* o los *polemarcos* no sean negligentes y que estén cada uno habilitados para infligir las penalidades previstas por las leyes; además los *polemarcos* y el secretario del consejo harán inscribir los nombres con su patronímico en la lista de los héroes muertos en la guerra; se invitará a sus padres y madres e hijos a los puestos de honor en los juegos; se les reservará un sitio y el organizador del concurso colocará un banco para ellos; todos los que hayan dejado hijos, cuando éstos lleguen a la mayoría de edad, que los *polemarcos* les concedan a cada uno, si son varones, unas grebas, una coraza, un puñal, un casco, un escudo y una lanza cuyo valor no será inferior a tres minas; se les entregará durante las Heracleas en el momento de los juegos. Si son niñas, para su dote...cuando tengan catorce años...».

Inscripción: J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos,* École Française d'Athénes, I, p. 371, n° 141[2].

El primer día, o *Pitoigia,* se abrían los toneles de vino que estaba fermentando desde el otoño. El segundo día: *Coes,* estaba destinado a un gran concurso de bebedores y a la celebración de las bodas de Dioniso y de la reina *(basilinna,* la mujer del arconte rey) en el Bucolion. El tercer día: *Chytroi,* se hacía una especie de sopa de diversos cereales, cocida en vasos llamados *chytroi* (de ahí el nombre de este día de fiesta) y se ofrecía a Hermes Ctonio, llamado también Psicopompo, el que acompaña a los muertos. Ese día los espíritus de los muertos podían volver al mundo de los vivos, que tomaban ciertas precauciones para protegerse de ellos. Los santuarios de Atenas estaban cerrados, las entradas de las casas eran embadurnadas con pez para impedir el paso a los fantasmas y, al final del día, los espíritus de los muertos eran despedidos con estas palabras: «¡Fuera las Keres, las Antesterias han acabado!». Una fiesta tan compleja puede dar lugar a interpretaciones diversas según el aspecto que se quiera resaltar y la mayor parte de las explicaciones propuestas por los modernos son reduccionistas (fiesta de la fecundidad, fiesta de la vegetación...). Las Antesterias no tenían un significado único y cumplían, sin duda, varias funciones religiosas y sociales, el culto de los muertos no era más que un elemento de un conjunto más amplio en el que la inversión de roles, por ejemplo, desempeñaba una función similar a la del carnaval moderno.

- *Los dioses de la muerte. Tánato,* hijo de la Noche, es la muerte por excelencia, pero es invocado menos a menudo que otras divinidades que representan diversos aspectos de la muerte. *Hades,* el soberano de los muertos, es el que reina en el mundo subterráneo. Es odiado tanto por los hombres como por los dioses, porque es inflexible e indomable. Junto a él está *Perséfone o Core,*

---

[2] Traducción *Nouveau Choix d'Inscriptions Grecques,* Instituto F. Courby, París, 1971, n° 19.

hija de Deméter y de Zeus, que es su esposa. *Hermes* debe a su talento como guía el ser invocado en el momento de la muerte como el que propicia el éxito de este último paso guiando a los muertos. Son numerosas las temibles fuerzas que tienen que ver con la representación griega de la muerte: Las *Parcas* cortan el hilo de la vida, los *Erinias* persiguen a los hombres con su venganza, *Gorgo* siembra el terror y muestra la muerte en su rostro al que la contempla de frente, y muchos otros cuyo nombre es sinónimo de miedo y pánico.

Un mundo poblado de fuerzas y un mundo que solamente puede ser imaginado: desde el *Tártaro,* que es el espacio que no se puede medir y el lugar de la confusión, a la Estigia, el río que marca la frontera del sin retorno, pasando por lugares más alegres como los *Campos Elíseos,* el mundo de los muertos tiene su geografía. Por sus ritos, sus mitos, sus fuerzas divinas, los griegos se han forjado no una, sino muchas imágenes del más allá. Que hayan creído o no en una vida futura diferente, mejor o peor que la vida presente, que hayan moralizado o no con la muerte y construido un sistema donde el valor de los vivos se refleja en la suerte que corren después de la muerte, es una cuestión muy diferente, que sólo se plantea en relación con los griegos por comparación con el cristianismo. La respuesta suele ser negativa con ligeros matices que proceden de las creencias de ciertas sectas filosóficas y de la práctica de los misterios (véase p. 115 y ss.). Cada sistema religioso posee una coherencia y es más interesante describir y comprender el sistema de representaciones del más allá de los griegos que reducir los Campos Elíseos a la imagen del Paraíso y la del Tártaro a la del Infierno, imágenes que pertenecen a otra cultura y son asimismo creaciones fechadas históricamente.

• *Desde el nacimiento hasta la muerte,* las fases importantes de la vida de un ciudadano griego están subrayadas por rituales que, sin tener la fuerza de una ley, traducen a un plano simbólico los cambios de condición del individuo. El marco de esos rituales es al mismo tiempo la familia y la comunidad cívica. Su estudio permite poner al día las funciones precisas desempeñadas por las divinidades y, en ocasiones, el sistema de las representaciones que hace de soporte de la creencia.

El ciudadano es miembro de comunidades de diferentes tipos que también organizan su relación con el mundo divino. El ciudadano se mueve, sacrifica y reza a diario en su seno. Vamos ahora a describir esos diferentes entornos de la vida religiosa, desde la casa a la ciudad..

LOS ÁMBITOS DE LA VIDA RELIGIOSA

La hacienda: el oikos

La noción de «hacienda» define mejor la realidad griega del *oikos* que la de «familia», que para nosotros es sinónimo del grupo reducido de los padres y los hijos. El *oikos* griego es muy distinto. Es un conjunto de personas y de bienes, ligados por vínculos de sangre (parentesco), de convivencia y de trabajo común (el *oikos* puede comprender gente extraña a la familia y esclavos que viven y trabajan dentro de la misma unidad).

Este grupo tiene cultos especiales cuyo marco principal es el de la casa. *Zeus Herceo (herkeios:* protector del cercado) tiene su altar en el patio y en él se sacrifica. Protector de la casa, es el garante de la aplicación de las leyes de la hospitalidad: la *xenía.* La hospitalidad es una institución fundamental en el mundo griego que rige tanto las relaciones entre toda la gente de la casa como las relaciones entre las ciudades. *Zeus Ctesio* protege los bienes materiales de la casa. En el centro de la casa se encuentra el hogar donde arde constantemente el fuego: es la sede de la diosa Hestia. Alrededor de Hestia se come, lo cual marca la comunidad de las gentes del *oikos* y se desarrollan los ritos de admisión de los recién llegados (recién nacido, nueva esposa, esclavo) en el *oikos* (véase p. 57). Los *Dioscuros* y *Agathos Daimon* (el buen genio) forman también parte de las divinidades tutelares. Los signos del culto cotidiano son libaciones, oraciones, raramente sacrificios o rituales más elaborados.

Cualquier *oikos* puede estar bajo la protección de las más variadas divinidades, tanto en los puntos de unión de la vivienda como en el resto de los bienes. A la puerta de la casa, se encuentra generalmente *Apolo Agieo, Hermes Propileo* (representados por un pilar) o incluso *Hécate.* Al salir de la casa, cuando se va hacia los campos se puede saludar a Hermes y añadir una piedra al montón que está al borde del camino. Cada riachuelo, fuente, prado, bosque y campo cultivado está poblado por seres divinos con los que conviene conciliarse: humanizar la naturaleza, es conferirle también una identidad divina. Todo esto no quiere decir que el griego pasara más tiempo celebrando a las divinidades de esos lugares que el campesino de la edad moderna que se encuentra, al ir a los campos, las cruces de las encrucijadas, las minúsculas capillas votivas y las mil y unas marcas de la cristianización del mundo rural.

La hacienda está insertada en una red de grupos, unos oficiales y obligatorios como el *demo* en Atenas, y otros facultativos, como las asociaciones culturales a las cuales algunos miembros del *oikos* pueden pertenecer.

El demo *en el Ática*

• *¿Qué es un* demo? El *demo* es una división del cuerpo de los ciudadanos, creada en Atenas con la reforma de Clístenes del 508/507. Desde el punto de vista de la vida política del conjunto de la ciudad, el *demo* es la unidad básica que sirve, entre otras cosas, para el reclutamiento de los miembros de la asamblea y del consejo y de las diferentes magistraturas. Pero el *demo* es también una organización local con su asamblea, sus magistrados y, por supuesto, su vida cultural. Comparable por su extensión a nuestros ayuntamientos modernos (con un núcleo urbano y un territorio), los *demos* nos permiten entender un poco mejor el desarrollo de la vida cívica en un marco cotidiano.

• *Los calendarios de los cultos.* ¿Cómo podemos conocer la vida religiosa de un demo? Existe un tipo de documentos que nos permiten alcanzar una visión concreta: los calendarios de los cultos. Para el Ática, poseemos calendarios sagrados procedentes de la Tetrápolis de Maratón, de Eleusis, de Titra, de Erquia, de Tórico. Algunos son muy fragmentarios como los de Titra y los de Eleusis. Otros ofrecen una información precisa sobre la organización de los cultos dentro del demo. Estos calendarios siguen un modelo: el calendario de los cultos de la ciudad de Atenas, elaborado por Nicómaco y sus ayudantes a finales del siglo V (véase p. 88). También pueden organizar la vida cultual de otros tipos de comunidades, como lo prueba el calendario del *genos* de los salaminios.

Los calendarios de los demos tienen rasgos comunes y diferencias. ¿Cómo están estructurados? El *calendario de Maratón* divide los sacrificios ofrecidos en el demo en sacrificios anuales y bienales. Menciona los meses, pero no los días, enumera divinidades muy antiguas y sólo cita a un personaje: el *demarco.* El *calendario del* demo *de Tórico* enumera mes tras mes las actividades cultuales del demo. Para el mes de septiembre-octubre, se lee:

«En Boedromion, fiesta de las Proerosias: para Zeus Polieo, un carnero seleccionado, mujeres que aclamen al dios, un cochinillo comprado para quemar entero, el sacerdote asegurará el almuerzo de su acólito; para Céfalo, un camero seleccionado; para Procris, una bandeja; para Tórico, un camero seleccionado; para las heroínas de Tórico, una bandeja; en Sunio, para Posidón, un cordero seleccionado; para Apolo, un cabrito seleccionado; para Curótrofo, un cochinillo hembra; para Deméter, una víctima adulta; para Zeus Herceo, una víctima adulta; para Curótrofo, un cochinillo...: en la Salina, para Posidón, una víctima adulta; para Apolo, un cochinillo.» (G. Daux, *Antiquité Classique* 52 (1983) pp. 150474).

Se trata de una lista de los sacrificios que se deben llevar a cabo en el marco del demo, la naturaleza de las víctimas para cada divinidad se especifica cuidadosamente. Algunas veces se indica el precio de las víctimas (así encontramos en el mismo calendario para el mes de Esciroforion: para Céfalo, un buey de 40 a 50 dracmas, para Posidón un carnero de 10 a 20

dracmas). Estamos asombrados por la cantidad de sacrificios previstos, la diversidad de las divinidades honradas, de entre las cuales un gran número son héroes locales, pero también por el carácter alusivo y, por tanto, enigmático de tal documento para el que no fuera ciudadano del demo de Tórico. No se dice nada sobre los lugares, los procedimientos relativos a los sacrificios, los sacerdotes (a excepción de una pequeña alusión), la financiación de los sacrificios, etc.... El documento data de la primera mitad del siglo w.

Pero el calendario más excepcional es el del demo de Erquia (SEG XXI 541). Es extraordinariamente preciso: se conocen el mes, el día, la divinidad, el lugar del sacrificio, la víctima, el precio y las prescripciones sobre los rituales (por ejemplo, la prohibición de llevarse la carne del sacrificio). Grabado en cinco columnas de más de sesenta líneas cada una, enumera alrededor de cuarenta divinidades diferentes (teniendo en cuenta los epítetos particulares de los dioses), más de cincuenta víctimas animales, cerca de una veintena de lugares de sacrificio, la mayoría de ellos en el demo de Erquia. Y, sin embargo, no es una lista completa de los sacrificios ofrecidos por el demo de Erquia, sino nada más que la «lista principal de los sacrificios que se debían celebrar bajo la autoridad de la demarquía», es decir del jefe del demo, el *demarco.* El editor del texto (S. Dow, cfr. bibliografía, 1-182) subraya que otros muchos sacrificios se podían celebrar a cargo de familias, asociaciones, y otros magistrados o colegios, civiles o religiosos. El texto data de la primera mitad del s. IV.

• *Los motivos de tales reorganizaciones.* Gracias a esos documentos, la vida cultual de los demos se anima, se hace más cercana, aunque los problemas de interpretación de los cultos se multiplican. Parece ser que en una misma época, al principio del s. los demos áticos insistían en reorganizar —quizás ordenar— una masa de prácticas de culto que se habían ido acumulando, poco a poco, en los demos desde la época arcaica. Para hablar del establecimiento de un programa coherente de fiestas, habría que saber cuál era el estado anterior, y de este modo, da la impresión de que todo esto se trata de una puesta al día, más que de una verdadera reforma. La razón principal de la publicación de esos calendarios es probablemente financiera. Los demos tienen dificultades para encontrar el dinero necesario para la financiación de los sacrificios. Las grandes familias que tradicionalmente se hacían cargo de las necesidades del culto se van agotando y el demo tiene que hacerse cargo de los gastos de los cultos. De ahí las detalladas prescripciones sobre el precio de las víctimas. ¿Quién es el que paga ahora? Seguramente, las gentes del demo, obligadas a una especie de liturgia —cada uno recibía el lote de sacrificios para financiar— como lo sugiere el estudio del texto de Erquia.

• *La participación en los cultos.* Todavía persisten cuestiones, de mayor o menor envergadura, como la de la participación en los cultos. Aunque sabemos, por otra parte, que ciertos cultos adquirieron rápidamente un carácter general, incluso panhelénico, como los Misterios de Eleusis, y, sin embargo, otros no. Así, estos documentos nos sumergen en la abundancia de una vida cultual local que viene a añadirse al sistema de las fiestas cívicas que luego vamos a describir.

• *La relación entre los cultos de los* demos *y los cultos cívicos.* ¿Los demos celebraban localmente las fiestas comunes a la ciudad, o los *demores* iban hasta Atenas para participar en esas fiestas? Los textos distinguen entre los cultos *demotele* (que competen al *demos,* como pueblo, es decir, a toda la ciudad) y los cultos *demotika* (que competen a los *demores,* y, por tanto, al *demo).* No hay indicios de celebración local de las fiestas cívicas como las Panateneas, las Antesterias, las Pianopsias, las Targelias, etc. Sin embargo, otras fiestas sí aparecen localmente: las fiestas referentes a la familia y celebradas, por ejemplo, por las mujeres. No existe pues una regla absoluta, la participación del demo depende de la naturaleza de la fiesta.

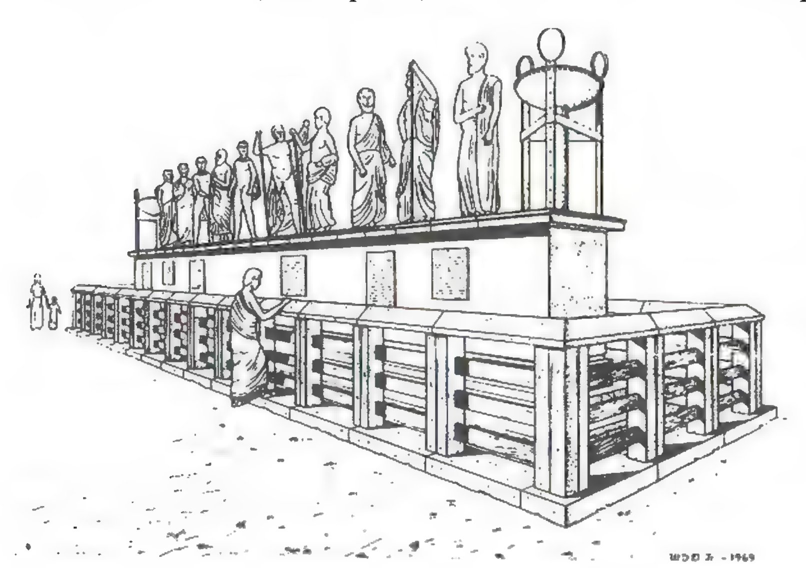
El demo ofrece a sus habitantes un variado abanico de actividades de culto, y los sacrificios y las fiestas locales constituyen la parte más regular de la vida religiosa de los atenienses.

La tribu

Unidad de reparto del cuerpo cívico, su tamaño y su función varían de una ciudad a otra. La actividad religiosa de las tribus, creadas por la reforma Clístenes en Atenas, consiste en la celebración del culto al héroe epónimo (el que les ha dado su nombre) y de rituales en relación con la obtención de la ciudadanía.

Tribu y *demo* son grupos queridos por las instituciones de la ciudad ateniense y el hecho de que sean divisiones del cuerpo cívico está íntimamente ligado a sus prácticas de culto. Pero la ciudad tiene lugares de práctica religiosa menos dependientes del funcionamiento político, al menos en la época clásica. El nombre genérico, a menudo utilizado, de «asociaciones religiosas» esconde posiblemente una gran diversidad de grupos, si no de prácticas.

- *La fratría,* o asociación de los que son hermanos, descansa en gran parte sobre los vínculos de parentesco de la gente que se reconoce con antepasados comunes. Está dedicada al mismo tiempo al culto de sus propios antepasados y a los cultos comunes a todas las fratrías, y en particular los de Zeus Fratrio y Atenea Fratria. La fiesta de las Apaturias, por ejemplo, es celebrada por todas las fratrías jónicas. Esta fiesta marcaba a través de diversos rituales, la integración de los jóvenes en la comunidad cívica (véase p. 58). Contamos con una descripción precisa de las normas que se observaban para la admisión de los jóvenes en la *fratría de los Demotionidas* que tenía su hogar en el *demo* de Decelia en Atenas, gracias a una serie de decretos de la asamblea de los fráteres. Cada fratría tiene su estatuto *(nomos),* sus magistrados religiosos, en especial el *fratriarca.* Su papel, en la época clásica, es sobre todo religioso, ya que la admisión de los ciudadanos ya es asunto del *demo.*



ATENAS, ÁGORA, MONUMENTO DE LOS HÉROES EPÓNIMOS

Dibujo de la reconstrucción del alzado del monumento en el que se colocaban los anuncios oficiales. Los héroes corresponden a las diez tribus creadas por Clístenes. Fuente: J. M. Camp, *The Athenian Agora,* Londres, Thames and Hudson, 1986, p. 98.

LOS HÉROES DE LAS TRIBUS ATENIENSES

Lista de los héroes epónimos de las tribus creadas por Clístenes. Su altar se encontraba en el ágora.

1. Erecteo: tribu Erecteida
2. Egeo: tribu Egeida
3. Pandión: tribu Pandiónida
4. León: tribu Leónida
5. Acarnante: tribu Acamántida
6. Eneo: tribu Eneida
7. Cécrope: tribu Cecrópida
8. Hipotoonte: tribu Hipotóntida
9. Áyax: tribu Eántida
10. Antíoco: tribu Antióquida

Las asociaciones de culto

Son grupos que tienen como finalidad explícita el culto a los héroes, los dioses o los muertos. El ejemplo que mostramos es el de Atenas:

—el *genos:* es una asociación constituida para servir a ciertos cultos vinculados con santuarios y divinidades concretas, los sacerdocios están reservados a los miembros de las familias que en un principio fundaron estas comunidades de culto. Un ejemplo en Atenas: el *genos de los Salaminios* desempeña un papel importante en la organización de la fiesta de las *Oscoforias* en honor a Atenea Escírada;

—el *thíaso:* este término designa, en Atenas, a la vez un grupo dentro de la fratría (los *thíasos* de Zeus Fratrio y Atenea Fratria), una asociación de culto y el grupo de personas que evoluciona bailando y cantando en el marco del ritual dionisíaco;

—las asociaciones de *orgeones:* son grupos de gentes (llamadas *orgeones)* que ofrecen sacrificios costeados por ellos mismos en los altares de los dioses y de los héroes en el Ática. Las leyes de Solón ya los mencionan. Una docena de asociaciones de *orgeones* es conocida a partir de la época clásica, gracias a decretos procedentes de las mismas asociaciones. Así se pueden distinguir dos categorías de *orgeones:* los que se ocupan del culto al héroe y a las heroínas, y los que se ocupan del culto a las divinidades, la mayoría de las veces extranjeras: cultos de Bendis, de la Madre de los dioses, de Dioniso y de *Hagne* Afrodita.

El funcionamiento interno de esas asociaciones muestra la importancia que se concedía a los sacrificios y al reparto de las carnes entre los miembros. El personaje responsable lleva el nombre de *hestiator* (anfitrión), la porción de carne de los hombres, de las mujeres, de los hijos y de las hijas, y de los sirvientes está estipulada. Otros textos precisan que la carne debe ser asada y comida en el mismo lugar. La mayor parte de estos cultos son celebrados por pequeños grupos, pero fiestas como las de Bendis, las *Bendideias* están abiertas a toda la ciudad;

ATENAS. REGLAMENTO DE LA FRATRÍA DE LOS DEMOTIONIDAS s. IV. Extractos.

(Estela de) Zeus Fratrio.

Tarifa de los cobros.

El sacerdote Teodoro hijo de Eufantides hizo grabar y erigir la estela. Se le dará al sacerdote, a título de cobro: de cada *meion,* un muslo, una costilla y una oreja, más tres óbolos de plata: en cada *koureion,* un muslo, una costilla y una oreja, más un pan de una *chenice,* medio *congio* de vino y una dracma de plata.

Decreto de Hierocles, 396-395.

«Decreto de los fráteres dado a propuesta de Hierocles, siendo arconte Formión en Atenas, Pantacles de Eón siendo fratriarca.

Sobre todos aquellos que no han sido todavía sometidos al voto de admisión, conforme al estatuto de Demotionidas, los fráteres votaron inmediatamente; se comprometerán en el nombre de Zeus Fratrio y tomarán su boletín en el altar. Si consta que una persona ha sido indebidamente introducida en la fratría, su nombre será borrado por el sacerdote y el fratriarca del registro conservado por los Demotionidas y de la copia de dicho registro, y el que haya introducido al excluido pagará 100 dracmas que serán consagrados a Zeus Fratrio. El sacerdote y el fratriarca recaudarán esta suma, y si no, la deberán ellos mismos.

En el futuro el voto de admisión tendrá lugar un año después de la ofrenda del *koureion* en la fiesta de los Apaturias, en el día Cureotis, y el boletín de voto será cogido sobre el altar. (...)

En el futuro se llevarán las víctimas, *meia* y *koureia,* a Decelia cerca del altar. Quienquiera que no

sacrifique sobre el altar deberá 50 dracmas que serán consagrados a Zeus Fratrio. El sacerdote recaudará esta suma; si no, la deberá el mismo (a menos que sobrevenga una peste o una guerra). Si sobreviene cualquier impedimento de este género se llevará a los *meia* y los *koureia* al lugar que el sacerdote habrá dado a conocer por medio de un anuncio. El aviso será inscrito tres días antes del Banquete, sobre una tablilla blanqueada de una longitud de al menos un palmo, en el lugar donde las gentes de Decelia se reúnen en la ciudad. El sacerdote, a su costa, hará grabar en una estela de mármol, que se colocará delante del altar de Decelia, el presente decreto y la tarifa de los cobros».

Inscripción: *IG* II 1237.
Traducido de *Inscriptions Juridiques Grecques,* p. 201 y ss.

— el *éranos:* una asociación de culto donde las ideas de reciprocidad, de igual contribución y de ayuda mutua entre los miembros son esenciales (desde la comida compartida al préstamo financiero). Sus funciones religiosas y sociales no se pueden disociar;

el *koinon:* es el término griego genérico para designar la asociación. Significa exactamente: lo que es común, la comunidad. Cada *koinon* tiene una característica peculiar: el culto de tal o cual divinidad cuyo nombre está especificado. Por ejemplo el *koinon* de los fieles del héroe Asclepio.

REGLAMENTO DE CULTO DE LOS *ORGEONES* DE BENDIS El Pireo (Atenas) s. IV.

«Si cualquiera de los orgeones que tienen derecho al santuario quiere ofrecer un sacrificio a la diosa, lo puede hacer gratuitamente. Si cualquier particular ofrece un sacrificio a la diosa, dará a la sacerdotisa por un animal de leche: una dracma, un óbolo, la piel y el muslo derecho entero; por un animal en plenitud de fuerza: tres dracmas, la piel y un muslo en las mismas condiciones. Estas partes de la víctima se entregarán a la sacerdotisa de los animales hembras y al sacerdote, de los machos. Nadie podrá sacrificar en el templo al lado del altar, o tendrá que pagar cincuenta dracmas.

Para acondicionar el templo y la vivienda, los productos de los alquileres y de la venta de agua serán destinados al acondicionamiento del templo y no podrán ser empleados para otro uso, hasta que el acondicionamiento del templo y de la vivienda esté acabado, salvo que los orgeones destinen por un voto otro recurso para los gastos del templo. Se dejará agua para las necesidades del habitante. Si alguien trata o propone un decreto en contra de las leyes, pagará cincuenta dracmas a la diosa. Los *epimeletas* y el sacrificador convocarán a la asamblea en el templo y reunirán a la sociedad para deliberar sobre los asuntos comunes, el segundo día de cada mes. Cada uno de los orgeones que participe en el santuario dará a los sacrificadores dos dracmas para el sacrificio antes del dieciséis de Targelion. El que, encontrándose en Atenas y en buena salud, no haya pagado está deuda, deberá pagar una multa de dos dracmas que serán dedicados a la diosa. Para que los orgeones del templo sean los más numerosos posibles le será permitido a quien lo desee tomar parte en el templo después de haber entregado la suma de (...) dracmas y de hacerse inscribir en la estela».

Inscripción, *IG* II 1361.
Traducido de P. Foucart, *Des Associations religieuses chez les Grecs,* París, 1837, pp. 189-190.

A veces es difícil captar los matices que separan a esos grupos cultuales entre sí, ya que desde el punto de vista de sus prácticas, esas comunidades se parecen muchísimo. Poseen tierras, las arriendan, mantienen edificios, adoptan reglamentos internos y decretos en honor a sus benefactores, se cuidan de la igualdad entre sus miembros. Son tanto lugares de socialización como de culto, y tienen un papel capital en la creación y afirmación del vínculo social. Los ciudadanos podían pertenecer a varios grupos diferentes y la excepción debía ser no pertenecer a ninguno.

El estudio de esas asociaciones de culto como ámbito vivo de la práctica religiosa griega no debe hacer olvidar las otras funciones que, a veces, les son atribuidas y que son objeto de debate. De hecho, la mayoría de esos grupos son conocidos desde época arcaica y parecen haber tenido una función indisociablemente política y religiosa en los tiempos de formación de la *polis.* Esto no

quiere decir que su importancia decaiga en la época clásica en la vida cotidiana, sino solamente que la pertenencia a esas asociaciones ya no es una condición para la ciudadanía.

Desde el demo al *koinon,* hemos visto las principales estructuras comunitarias de la vida religiosa de los griegos. La impresión que predomina es la de un gran mimetismo. En todos los niveles del pueblo o de la comunidad familiar, la organización de esos grupos de culto es calcada de la de la ciudad: asambleas, magistrados, miembros, decretos, voto, la vida religiosa local, hasta en el parentesco, está enteramente estructurada en formas que son las del funcionamiento de la ciudad. Desde este punto de vista, no es posible hablar de autonomía de las asociaciones religiosas en relación con el culto cívico y uno se puede preguntar si la noción de culto privado aún tiene algún contenido.

Más allá del *oikos,* del demo y de la asociación, la comunidad en su conjunto, la ciudad es el ultimo lugar de la expresión de la religión griega. En su funcionamiento mismo, la *polis* da testimonio de la imbricación de lo religioso y lo político, y reúne a los ciudadanos en grandes rituales, las fiestas religiosas, organizadas en un sistema cuya complejidad es necesario recordar.

RELIGIÓN Y VIDA POLÍTICA

Divinidad políada *e instituciones políticas*

Cada *polis* está colocada bajo la protección de una divinidad: Posidón en Corinto, Hera en Argos, Atenea en Esparta, Zeus en Cos, Atenea en Tegea y en Atenas, por ejemplo. Esta divinidad es llamada «políada» y los relatos míticos dan cuenta de la competición entre los dioses en su deseo de convertirse en la divinidad tutelar de la misma ciudad. En Atenas por ejemplo, el conflicto enfrenta a Atenea y a Posidón.

Cada *polis* tiene también sus héroes, héroes fundadores, héroes epónimos. Sus cultos tienen una marcada individualidad en cada ciudad-estado y sus mitos son asimismo una manera de pensar los comienzos de la *polis.*

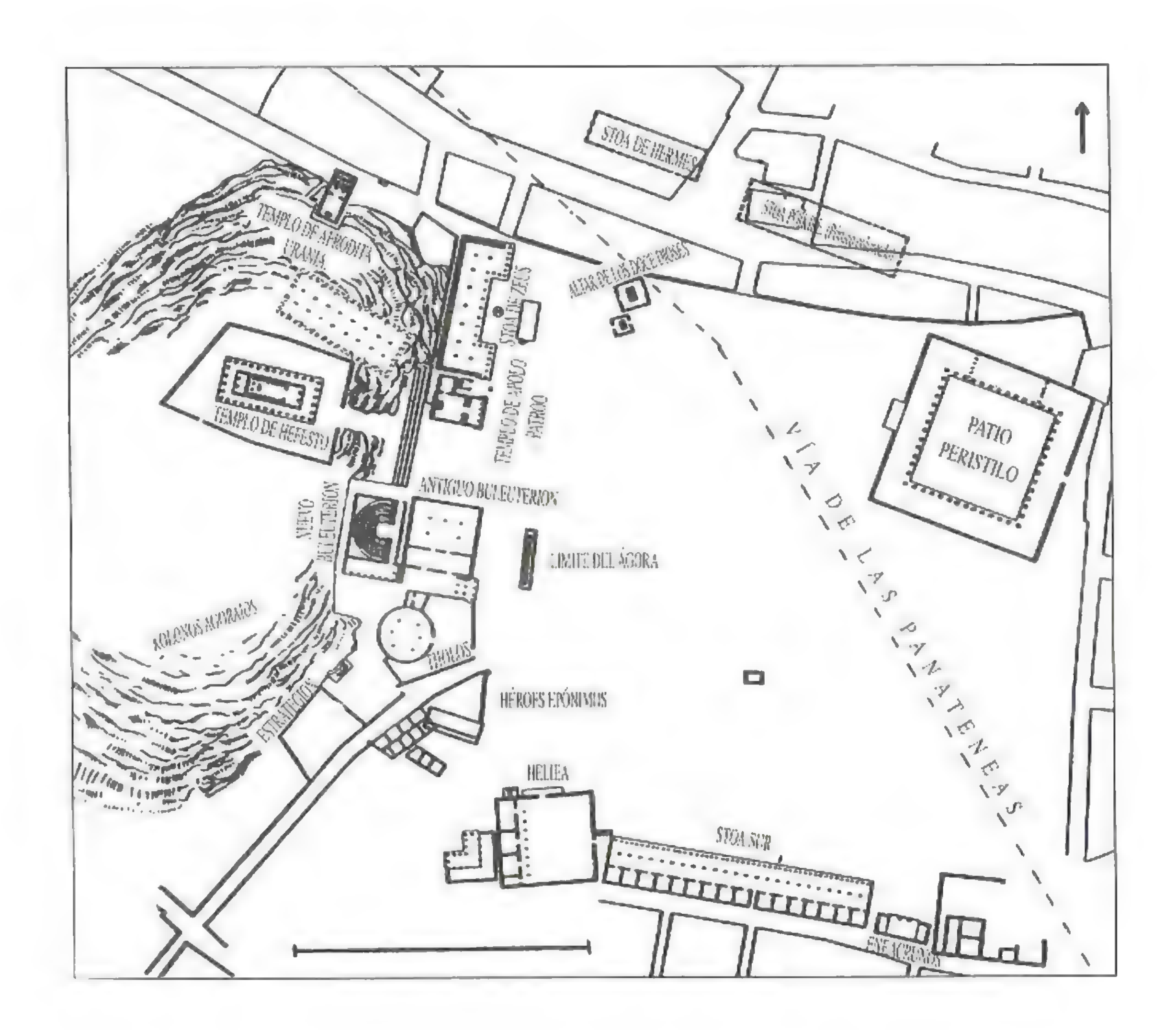
La religión hace algo más que apadrinar la vida cívica; impregna cada uno de sus gestos. Una de las características de la *polis* griega es —ya lo hemos dicho en la introducción— que no conoce la diferencia, que a nosotros nos resulta familiar, entre lo sagrado y lo profano, el ámbito religioso y el ámbito laico. Esas distinciones no tienen sentido para ella y la mayoría de los actos humanos tienen una dimensión religiosa. Y esto es especialmente verdad en lo que se refiere a todos los gestos colectivos de la comunidad de los ciudadanos. Pongamos algunos ejemplos:

• *La fundación de una ciudad.* Cuando se puede seguir el rastro de la fundación de una ciudad (como en el caso de las ciudades coloniales fundadas en época arcaica), se advierte que, antes de elegir un sitio, se ha consultado a un oráculo, que el fuego que arde en el hogar de la nueva ciudad es parte del fuego sagrado de la ciudad de la que provienen los colonos, que el trazado del plan de la ciudad está precedido por sacrificios y plegarias y que la construcción de los edificios principales da lugar también a la realización de sacrificios.

• *El hogar común: hestia* está en el centro de la ciudad de igual manera que está en el corazón del *oikos.* Es la sede del culto de la diosa Hestia y está a menudo instalado en el *pritaneo,* el lugar de reunión de los magistrados. La llama que arde en el altar es el símbolo de la entidad cívica. Se vuelve a encender periódicamente con la llama de los altares considerados como los más puros por los griegos: el de Apolo en Delfos o el de Apolo en Delos. Junto al hogar común la ciudad recibe a los extranjeros que están de paso y son sus huéspedes, por ejemplo los ciudadanos de otras ciudades llegados en una embajada ante la asamblea. Se les ofrece la comida en el *pritaneo.* La *polis* alimenta también a algunos de sus propios ciudadanos, confiriéndoles así un honor supremo, el derecho de *sitesis.*

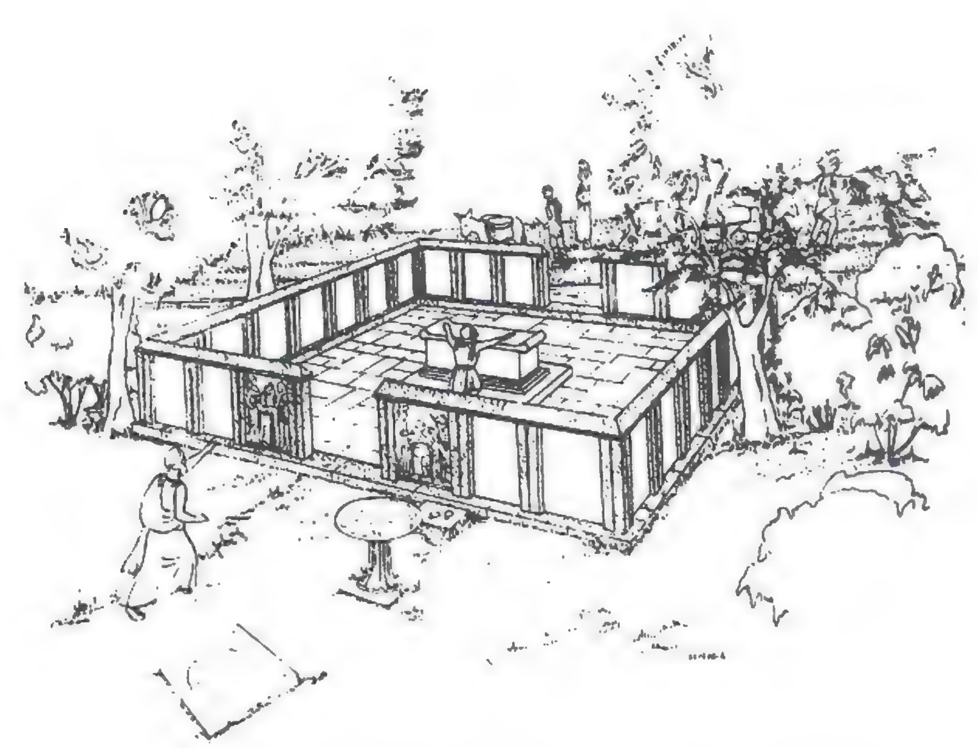
• *El funcionamiento de las instituciones.* La reunión de las asambleas comienza con un

sacrificio. Los «asuntos sagrados» dependen de las asambleas y son examinados en primer lugar, en presencia de ciudadanos sólo. Entre dichos asuntos están: las consultas de oráculos, el envío de embajadas *(theorías)* a las grandes fiestas, todos los problemas relativos a la gestión de los santuarios, a la organización de las fiestas, la institución o la revisión de las leyes sagradas *(hieroi nomoi),* etc... Los tribunales juzgan los litigios relativos a los bienes sagrados (en Atenas, por ejemplo, muchos juicios se refieren a los olivos sagrados), ante ellos se desarrollan los juicios entablados sobre las acusaciones de impiedad (Anaxágoras, Alcibíades, Sócrates).



ATENAS, PLANO DEL ÁGORA EN LOS SIGLOS

Fuentes: J. Charboneaux, R. Martin, F. Villard. *Grèce Hellénistique,* Gallimard, L'Univers des Formes, París, 1970, p. 360, lám. 414. (Hay traducción española. Véase referencia en bibliografía).



ATENAS, ÁGORA, ALTAR DE LOS DOCE DIOSES

Dibujo de la reconstrucción. El altar era el punto central de Atenas a partir del cual se medían todas las distancias.

Fuente: J.M. Camp, *The Athenian Agora,* Londres, Thames and Hudson, 1986, p. 41.

- *Los magistrados.* En el momento de la *dokimasia* (procedimiento de examen de los magistrados antes de su entrada en el cargo), se pregunta sobre la participación de los futuros magistrados en los cultos (deben participar en los cultos de Zeus Herceo y Apolo Patroo). Prestan juramento *(horkos)* como los simples ciudadanos en multitud de ocasiones (los efebos, los testigos de un juicio,...). Se jura sobre las víctimas de un sacrificio pronunciando una fórmula que pone a los dioses por testigos y atrae el castigo sobre el perjuro. Las atribuciones de los magistrados son parcial o totalmente religiosas (ver los sacerdotes). Por ejemplo, el arconte-rey, en Atenas, se ocupa de los misterios de Eleusis, de las Panateneas, dirige los sacrificios cívicos, proclama la prohibición religiosa para los culpables de impiedad. El *polemarco* se ocupa de los sacrificios a Ártemis y de los juegos fúnebres. Cuando cesan en su cargo, los magistrados suelen hacer ofrendas a los dioses.
- *Un tesoro sagrado.* Un buen ejemplo de la imbricación de lo religioso y lo cívico es el estatuto del tesoro en Atenas. La *polis* no tiene, propiamente hablando, finanzas públicas. El tesoro está depositado en el Partenón: es el tesoro de Atenea, y, de manera general, la ciudad tiene derecho a utilizar todos los recursos de los santuarios con fines de todo tipo, la financiación de la guerra, por ejemplo. En el siglo V, Atenas dedica 1/16° del tributo pagado por las ciudades aliadas al tesoro de Atenea y costea las obras del Acrópolis con el excedente del mismo tributo.
- *Las liturgias.* La liturgia consiste en hacer pagar a algunos ricos atenienses gastos que podrían depender de la financiación de la ciudad. Por ejemplo, el armamento de los barcos de guerra (liturgia de la *trierarquía).* Ahora bien, las liturgias sirven también para financiar los cultos, en concreto la organización de los juegos durante las Grandes Dionisias (liturgia de la *coregía)* y la celebración de los grandes sacrificios y banquetes con ocasión de las Panateneas, y quizás de las

Dionisias (liturgia de la *hestiasis*).

Esta amalgama entre función política y función religiosa es especialmente perceptible en un lugar: el *ágora* (plaza pública), que es la sede de numerosos cultos cívicos y ve instalarse a su alrededor los edificios indispensables para la vida política. El *ágora* es un santuario con sus recintos sagrados, sus altares, sus tumbas de héroes, sus fiestas, y, al mismo tiempo, es el símbolo de la actividad política en cada *polis*.

La práctica de los gestos religiosos es constante no sólo en el funcionamiento de las instituciones, sino también de la vida política. *La consulta de los oráculos,* como el de Delfos, ante cualquier decisión importante de la ciudad es la manifestación más espectacular, pero diariamente la ciudad recurre a los adivinos y a los *chresmologoi* (interpretadores de oráculos) para adivinar el porvenir o, simplemente, interpretar las leyes sagradas o recordar las costumbres. Antes de cada campaña militar y antes de cada batalla, los adivinos están encargados de examinar las entrañas de los animales sacrificados para decidir la celebración del combate. Un famoso episodio de las guerras médicas relata que los lacedemonios esperaban estoicamente bajo una lluvia de flechas persas a que los presagios fueran por fin favorables y les permitieran lanzarse contra sus adversarios con todas las posibilidades de éxito.

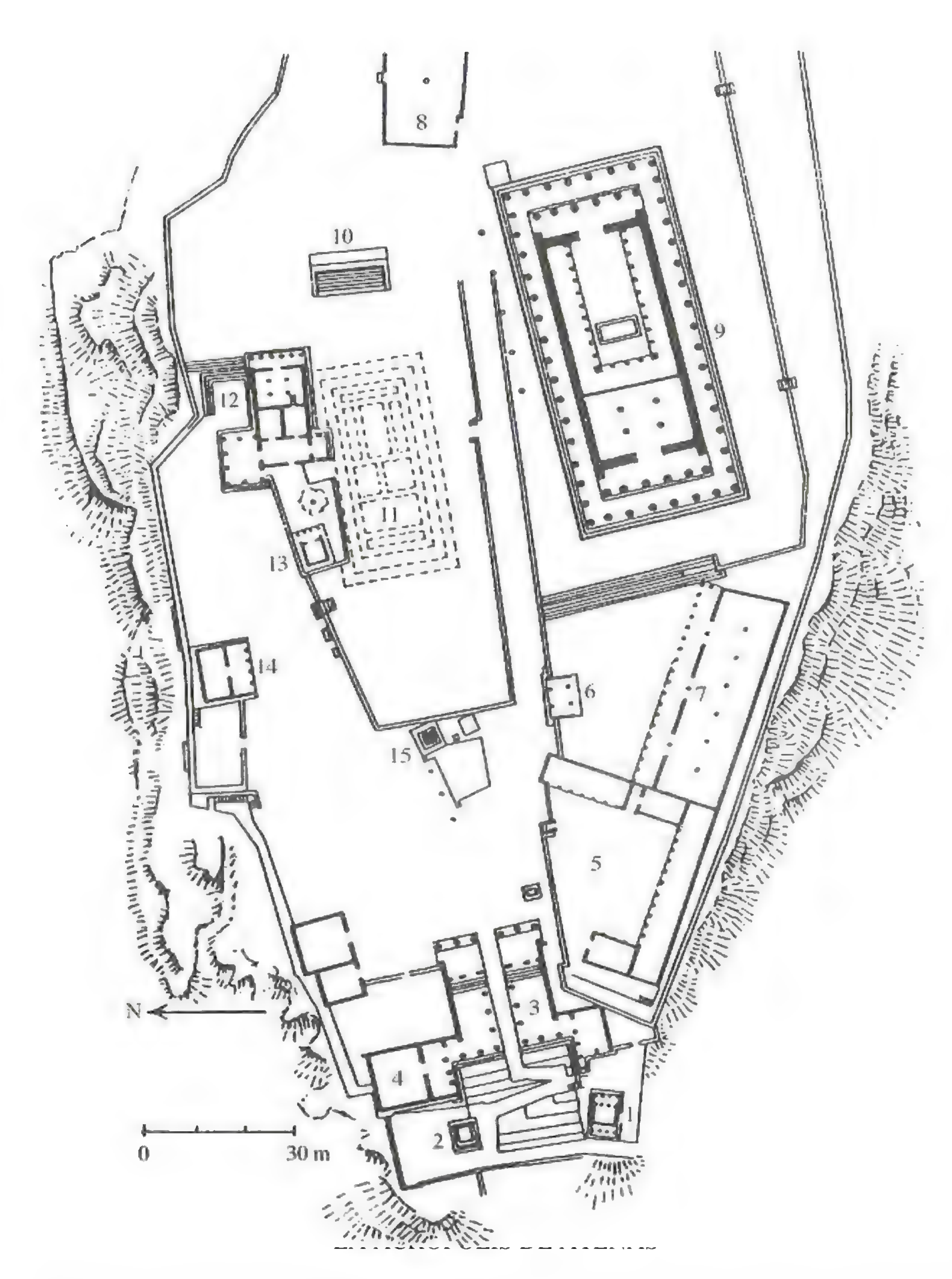
¿Se podría ir aún más lejos y hablar de una «religión patriótica», y de una utilización con fines de propaganda política de los cultos de la *polis?* Esta pregunta se plantea a la vista de varios hechos. En los santuarios, las ciudades rivalizan entre sí por las construcciones y las ofrendas (la vía sacra de los tesoros en Delfos es un buen ejemplo); en los juegos, por medio de sus vencedores: un vencedor en uno de los concursos panhelénicos recibe en Atenas el derecho de comer durante toda su vida en el *pritaneo,* derecho que puede trasmitir a sus descendientes, y que constituye un honor insigne (es la *sitesis* en el pritaneo). Las ciudades intentan también elevar alguno de sus cultos al nivel panhelénico. Este es el caso de Atenas, por un lado con el renombre creciente de los misterios de Eleusis (véase p. 113) y, por otro, con la atención prestada a la Acrópolis, a sus edificios y a sus cultos.

La historia de la Acrópolis desde este punto de vista es un ejemplo paradigmático.

La Acrópolis de Atenas

- *La Acrópolis ateniense* es un lugar de culto y de habitación muy antiguo, por lo menos desde la época micénica. Pero el acondicionamiento de los santuarios de la Acrópolis data de la época arcaica y se atribuye a los tiranos (Pisístrato y sus hijos). Estos mismos tiranos habrían añadido juegos a las fiestas de las Panateneas, haciéndolas famosas en todo el mundo griego. En breve, la gloria de Atenas aparece ligada a una política de los cultos desde mediados del siglo VI. Esto, sin embargo, hay que tomarlo con precaución, ya que las intenciones atribuidas a los tiranos por los historiadores corresponden más a una construcción ideológica que a la exactitud histórica. Las modificaciones dadas a la Acrópolis por la democracia ateniense son innegables. ¿Cuál es su sentido y cuál fue su alcance?

La Acrópolis fue destruida por los Persas en el 480. Los atenienses no restauraron los edificios arcaicos. Los edificios de la época clásica que permanecen hoy: el Partenón, las Propileos, el templo de Atenea Niké y el Erecteion, fueron concebidos en la época de Pericles y construidos durante la segunda mitad del siglo V.



1. Templo de Atenea Niké; 2. Monumento de Agripa; 3. Propileos; 4. Pinacoteca; 5. Recinto de Ártemis Brauronia; 6. Recinto de Atenea Ergane; 7. Calcoteca; 8. Recinto de Zeus Polieo; 9. Partenón; 10. Altar de Atenea; 11. Antiguo templo de Atenea; 12. Erecteion; 13. Pandroseo; 14. Morada de las Arréforas; 15. Estatua de Atenea Prómaco.

Fuente: R. Ginouvés, *L'Art grec,* PUF, 1964, p. 110.

DESCRIPCIÓN DE LA ACRÓPOLIS POR PAUSANIAS

«A la Acrópolis hay una sola entrada. No ofrece otra, porque es toda escarpada y rodeada de una fuerte muralla. Los Propíleos tienen un techo de mármol blanco, y por el esplendor y la grandiosidad de sus mármoles sobresalen todavía en mi tiempo. Respecto a las estatuas de los jinetes, no sé decir con certidumbre si representan a los hijos de Jenofonte o si son puramente decorativas.

A la derecha de los Propíleos hay un templo de Nike Áptera (Victoria sin alas). Desde allí es plenamente visible el mar, y allí se arrojó Egeo y murió, según dicen (...) En la misma entrada de la Acrópolis están el Hermes que llaman Propileo (de la entrada) y las Cárites, que dicen que esculpió Sócrates, hijo de Sofronisco (...)

[Pausanias describe a continuación todo lo que se encuentra a lo largo de su camino hacia el Partenón, y entre otras cosas, las numerosísimas estatuas, a propósito de las cuales recuerda los mitos con los que están relacionadas].

Entrando en el templo que llaman Partenón, todo lo que está en el llamado frontón hace referencia al nacimiento de Atenea, mientras en la parte posterior está la disputa de Posidón con Atenea por la tierra. La imagen está hecha de marfil y oro. En medio del casco hay una figura de Esfinge (...) y a uno y otro lado del yelmo hay grifos esculpidos en relieve. (...)

La estatua de Atenea es de pie con manto hasta los pies, y en su pecho tiene insertada la cabeza de la Medusa de marfil; tiene una Nike de aproximadamente cuatro codos y en la mano una lanza; hay un escudo junto a sus pies y cerca de la lanza una serpiente, esta serpiente podría ser Erictonio. En la base de la estatua está esculpido el nacimiento de Pandora.»

Pausanias, *Descripción de Grecia, el Ática.* Libro I.
Traducción de M. C. Herrero Ingelmo, Gredos.

«Lo que mayor placer produjo a los atenienses y contribuyó a embellecer su ciudad, lo que causó más admiración entre los extranjeros y lo que atestigua por sí solo que el poderío tan afirmado de Grecia y su antigua prosperidad no son mentiras, fueron los monumentos construidos por Pendes», recuerda Plutarco *(Vida de Pericles* 12-1). Fueran cuales fueran las razones profundas de esta política de construcción, «los monumentos se erguían con una grandeza imponente, con una belleza y una gracia inimitables; los artistas se esforzaban en el deseo de superarse en la perfección técnica del trabajo» *(Id. ,13-1).*

Describamos el primero de ellos, el Partenón.

- *El Partenón*

El templo, dedicado a Atenea Partenos, fue construido desde el 447446 al 433—432. Los arquitectos fueron Calícrates e Ictino. Fidias esculpió la estatua de Atenea Partenos.

- *El plano del templo.* Por las dimensiones y el cuidado prestado a su arquitectura, el Partenón era un monumento excepcional. También lo era por la importancia de la ornamentación y, en particular, de las esculturas.
- *Las decoración escultórica y sus temas.*

–*Las metopas.* Recorren la fachada exterior del templo y son noventa y dos. En el lado este, se ha representado el combate de los dioses contra los gigantes; en el oeste, el combate de los dioses contra pueblos con ropas orientales, generalmente reconocidos como los persas en la parte sur, los griegos contra los centauros y, en la parte norte, el saqueo de Troya.

–*El friso* rodea el muro exterior *(sekos)* de la cella. Tiene un metro de altura y 160 metros de largo. El tema único es la procesión de las Panateneas. Es la primera vez que un tema no mitológico se representa en un templo. Las esculturas están a veces muy bien conservadas. Este documento es una pieza clave para *el* estudio de la escultura griega clásica, pero también apasiona a los

historiadores que intentan leer ahí la imagen que Atenas quería dar de ella misma (véase la fiesta de las Panateneas).

–*Los frontones.* El frontón oeste representa el conflicto entre Atenea y Posidón por la posesión del Ática, un mito ateniense. Atenea y Posidón están en el centro de la composición; Atenea ofrece el olivo, mientras que Posidón hace manar una fuente con la punta de su tridente. Detrás de ellos, una pareja de caballos tiran de los carros y, del lado de Atenea, está Hermes, del lado de Posidón, Iris, los dos mensajeros de los dioses. Los conductores de los carros son dos figuras femeninas; Anfitrite y, quizás, Nike luego una serie de figuras divinas entre las cuales se encuentra Cécrope en la parte izquierda.

El frontón este narraba el nacimiento de Atenea. Sólo quedan las esculturas de los dos extremos: el sol *(Helios)* cuyo carro emerge ala izquierda, la luna *(Selene)* cuyo carro desaparece por la derecha, y otras figuras divinas. No ha quedado nada de la escena central, pero se sabe que, en los vasos, Atenea está representada saliendo —completamente armada— del cráneo de su padre Zeus.

- *La estatua de Atenea Partenos.* Obra del escultor Fidias, no se conserva nada de ella, pero fue descrita con frecuencia en la antigüedad. La diosa estaba de pie, con un vestido largo, una cabeza de medusa de marfil en el pecho, tocada con un casco decorado con una esfinge entre un par de grifos. En la mano derecha, tenía una Niké de un 1,60 m. de altura, en la mano izquierda sostenía una lanza y un escudo apoyado en el suelo, junto a la lanza había una serpiente enroscada. En el pedestal de la estatua estaba representada la creación de Pandora. Asimismo, había una Amazonomaquia en el exterior del escudo, una Gigantomaquia en el interior y el combate de los lapitas y los centauros en las sandalias. La altura total de la estatua con el pedestal era de 12 m. La cara, las armas y los pies eran de marfil, la ropa estaba recubierta de placas de oro que se podían quitar en caso de necesidad. El peso total del oro era de una tonelada. La estatua fue acabada en el 438, y colocada en la cella del templo.

Esta larga descripción del conjunto de las esculturas del Partenón nos permite comprender hasta qué punto este programa iconográfico fue el programa de los atenienses de la época de Pericles. Desde el frontón a las metopas y el friso, los temas propios de la historia mítica y real de Atenas se entrelazan con los temas tradicionales de la mitología. Mejor que en otras ciudades para las que poseemos conjuntos de esculturas iguales sin poder conocer de una manera tan precisa el contexto histórico, en Atenas podemos rastrear la huella de un ideología cívica, tal y como la encontramos en las tragedias o las comedias representadas en las fiestas de Dioniso.

¿Quiere esto decir que el Partenón es «un monumento a la gloria del imperialismo ateniense»? Esto ya es una afirmación en la que es mejor no aventurarse; no es conveniente excederse en la interpretación de los documentos, sean los que sean, y especialmente en lo que se refiere a las representaciones figuradas que también tienen su propio lenguaje.

El Partenón no es más que uno de los aspectos del programa arquitectónico que contempla la reorganización de la Acrópolis del siglo V. Los Propíleos se construyen entre el 437 y 432 sobre los planos de Mnesicles, el Erecteion, comenzado en el 435, se interrumpe a causa de la Quena del Peloponeso y no se termina hasta el 408-7, el *templo de Atenea Niké,* dura desde el 421 hasta fin de siglo. Atenas va a tener, de ahora en adelante, un santuario que toda Grecia admira y que, según Plutarco, agrada también a Atenea la diosa tutelar: «los Propíleos de la Acrópolis se construyeron en cinco años y fue su arquitecto Mnesicles. Una milagrosa casualidad, ocurrida a propósito de la construcción, descubrió que la diosa no se mantenía al margen, sino que estaba comprometida en la obra y colaboraba en su ejecución. En efecto, el artesano más activo y entusiasta resbaló y cayó desde arriba; quedó en un estado lamentable, desahuciado por los médicos. Estaba descorazonado Pericles cuando la diosa se le apareció en un sueño y le indicó un remedio con el que Pericles curó a aquel hombre rápida y fácilmente. Justo por ello erigió la estatua de bronce de Atenea Higiía y la colocó en la Acrópolis, junto al altar que ya existía antes, según dicen» (Plutarco, *Vida de Pericles,* 13-12).

No hemos descrito más que algunos aspectos de la imbricación entre la vida política y los cultos

en la ciudad. Muchos otros ámbitos ofrecen ejemplos suplementarios: *el desarrollo de la guerra* o las relaciones entre ciudades, por ejemplo.

Los tratados entre ciudades, por regla general, están garantizados por el juramento entre las diferentes partes. El juramento *(horkos)* tiene un valor sagrado y va acompañado, o por una libación, o por un sacrificio. Tiene una fuerza apremiante para el que lo pronuncia, ya que los dioses son los garantes. Las campañas durante una guerra son la ocasión para múltiples rituales: interpretación de los presagios, consulta a los oráculos, sacrificios, cantos (peanes). Hasta la victoria da lugar a ritos como la elevación de un trofeo en honor a Zeus Tropeo o da Niké, la Victoria. Al principio, eran simples armaduras colgadas en los árboles, pero después los trofeos tomaron forma de monumentos. En fin, no es raro que una *polis* dedique un santuario, como ofrenda al dios, una parte del botín, una estatua o un edificio recordando una victoria. Un ejemplo: el tesoro de los atenienses en Delfos habría sido construido en agradecimiento por la victoria de Maratón, obtenida por los atenienses sobre los persas, en el 490. El concepto que los griegos tienen de la guerra está entreverado de lo que llamamos la religión.

Hemos titulado este capítulo «religión y vida política» y no «la religión cívica» por una simple razón: nos parece difícil delimitar «cultos cívicos» en la *polis,* aislar algunas prácticas de culto que expresarían mejor que otras la comunidad cívica, cuando intentamos mostrar que la referencia constante de todas las actitudes religiosas es precisamente la *polis.* La expresión «culto cívico» es para nosotros sinónimo del conjunto de las prácticas de culto de la *polis.*

De la misma manera, nos parece fuera de propósito hacer un juicio sobre el contenido espiritual de esos cultos. Se lee a menudo en las historias de las religiones que el culto cívico es un armazón desprovisto de alma, que no satisface al que aspira a un vínculo íntimo con lo divino, que ha seguido funcionando, como un engranaje que rueda bien, hasta el fin de la historia de las ciudades, pero que en sus márgenes se han desarrollado formas más vivas de creencias y de prácticas religiosas. Escribir esto supone que se tiene una cierta idea de lo que era el fenómeno religioso para los griegos y, sobre todo, que se piensa que los griegos tenían una relación con lo divino similar a la de los fieles de una religión monoteísta e individual como lo fue más tarde el cristianismo. Cualquier juicio de este tipo «sobre el culto cívico» es el producto de una historia «de la historia de las religiones» y tales afirmaciones no ayudan en nada a comprender el funcionamiento y la eficacia de un sistema de cultos en una sociedad tan diferente de la nuestra como la sociedad griega.

EL SISTEMA DE LAS FIESTAS: EL CASO DE ATENAS

Los calendarios sagrados

Las fiestas en honor a los dioses o *heortai* imponen el ritmo de la vida política y cotidiana de la ciudad. En numerosas ciudades, la sucesión de las fiestas del año está fijada por textos que se llaman comúnmente calendarios sagrados. Son listas de las fiestas agrupadas según los meses del año y los días de cada mes.

El calendario de las fiestas atenienses data, en la forma en que lo conocemos en época clásica, de la época de Solón (principios de siglo VI) y forma parte de la leyes atribuidas a ese legislador arcaico. A finales del s. y, la ciudad encargó poner en orden el calendario de los sacrificios a un tal Nicómaco, y el texto fue grabado y expuesto en el ágora en la Stoa Basilea. Sólo algunos fragmentos de esta inscripción se han conservado, pero, recopilando diferentes fuentes, se puede reconstruir un calendario completo de las fiestas atenienses, mes a mes.

TABLA DE LAS PRINCIPALES FIESTAS ATENIENSES

Fiestas	Meses y Días	Divinidades
Cronias	Hecatombeon 12	Cronos
Sinecias	Hecatombeon 15 y 16	Atenea
Panateneas	Hecatombeon 28	Atenea
Eleusinas	Metageitnion (?) 4 d.	Deméter
Niceterias	Boedromion 2	
Plateas	Boedromion 3	
Genesias	Boedromion 5	Gea
Ártemis Agrótera	Boedromion 6	Ártemis
Democracias	Boedromion 12	
Misterios de Eleusis	Boedromion 15-17, 19-21	Deméter
Pianopsias	Pianopsion 7	Apolo
Teseas	Pianopsion 8	Teseo
Estenias	Pianopsion 9	Deméter
Tesmoforias en Halimunte	Pianopsion 10	Deméter
Tesmoforias	Pianopsion 11 12 13	Deméter
Calceas	Pianopsion 30	Atenea
Apaturias	Pianopsion (?)	
Oscoforias	Pianopsion (?)	
(Maimacterion)	Atenea	
Haloas	Posideon 26	Deméter
Teogamias	Gamelion 2	Hera
Antesterias	Antesterion 11-13	Dioniso
Diasias	Antesterion 23	Zeus
Elafebolion 8 Dionisias (ciudad)	Elafebolion 10-14	Dioniso
Delfinias	Muniquion 6	Apolo
Muniquias	Muniquion 16	Ártemis
Olimpias	Muniquion 19	Zeus
Targelias	Targelion 6-7	Apolo
Bendideias	Targelion 19	Bendis
Plinterias	Targelion 25	Atenea
Arretoforias	Esciroforion 3	Atenea
Estiras	Esciroforion 12	Deméter
Dipolias o Bufonias	Esciroforion 14	Zeus

A estos días es necesario añadir las fiestas celebradas cada mes, los días 1, 2, 3, 4, 6 y 8 (véase lista del mes de Hecatombeon). Eso hace un total de 120 días de fiesta.

La fecha exacta de algunas fiestas nos es desconocida. Sabemos, por ejemplo, que las Apaturias tenían lugar en el mes de Pianopsion. Esta incertidumbre aparece reflejada en la tabla por medio del signo de interrogación (?).

ATENAS: SUCESIÓN DE LAS FIESTAS DURANTE EL MES DE HECATOMBEON

1. *Noumenia*
2. *Agathos daimon*
3. Atenea
4. Heracles, Hermes, Afrodita y Eros
6. Ártemis
7. Día de las Hecatombeas, fiesta anual de Apolo Hecatombeo
8. Posidón y Teseo
11. Reunión de la Asamblea
12. Día de la fiesta de las Cronias
15. Sacrificio bienal
16. Fiesta de las Sinecias en Atenas. Sacrificio.

17 y 18. (Sacrificios atestiguados por la asociación de los *orgeones)*

21. (Sacrificios a Curótrofos y a Ártemis prescritos por el demo de Erquia. No es una fiesta de toda la *polis)*
22. Reunión de la Bulé.
23. Reunión de una asociación privada.
28. Día principal de las Panateneas: la fiesta de la noche, la procesión desde el Cerámico, la presentación del peplo a la diosa, los principales sacrificios. Problema de la duración exacta de la fiesta de las Panateneas: ¿nueve días?, ¿del 21 al 29, o hasta el 30?

• *Los meses del calendario:* son doce (ver la tabla) y sus nombres, tomados de los nombre de los dioses o de las fiestas, varían según las ciudades. Son meses lunares. En el calendario ateniense, algunas fiestas se celebran cada mes. Son las siguientes:

– el primer día: *Noumenia,* el nuevo día de la luna. Ocasión para un gran mercado, para participar de los placeres de la *palestra, y* celebrar banquetes, según Atenea;
– el segundo día: día del *agathos daimon,* el buen genio;
– el tercer día: el nacimiento de Atenea;
– el cuarto día: dedicado a Heracles, Hermes, Afrodita y Eros. Es el aniversario del nacimiento de los tres primeros;
– el sexto día: el nacimiento de Ártemis;
– el séptimo día: el nacimiento de Apolo. Ese día es, por otra parte, el de Apolo en todo el mundo griego;
– el octavo día: el día de Posidón y Teseo.

Otras fiestas son específicas de cada mes. La lectura de la tabla de las fiestas atenienses permite apreciar la complejidad y la diversidad de los cultos cívicos. No es cuestión de estudiarlos aquí, uno por uno, sino de presentar solamente las características generales tomando algunos ejemplos concretos de fiestas, como las *Panateneas* y las *Dionisias.*

Los momentos principales de una fiesta son: la procesión o *pompé,* el sacrificio y el banquete que le sigue, y los juegos o manifestaciones anejas.

La procesión

La procesión es, con frecuencia, el primer momento de la fiesta. Se despliega a través de la ciudad, desde un punto concreto hasta el santuario de la divinidad que es objeto del culto, siguiendo

un recorrido siempre idéntico. Su ordenamiento está prescrito y su composición varía según las fiestas. Tomemos dos ejemplos diferentes:

• *La* pompé *de las Panateneas*

Su recorrido: la procesión partía de las puertas del Dipilón, atravesaba el Cerámico, el Ágora, subía a la Acrópolis por los Propíleos, bordeaba el Partenón hasta llegar al lado este del templo, delante del gran altar de Atenea. Este trayecto le permitía atravesar los puntos más importantes de la ciudad, lugar de la vida política (el ágora) o el cementerio (Cerámico).

Su composición. El friso esculpido que recorría la parte alta del *sekos* (muro interior) del Partenón nos ofrece una representación de algunas secuencias de esta procesión; formidable documento para el arte y para la historia que puede ser completada por los datos de las fuentes literarias. La *pompé* reunía a los ciudadanos: hombres jóvenes con vestimentas de hoplitas y de caballeros, hombres de edad, e hijas de ciudadanos: las *Ergastines* y las *Canéforas,* los metecos, sus hijos llevando bandejas de ofrendas y sus hijas llevando jarras de agua y quizás otros habitantes no libres del Ática. Pero también extranjeros: los griegos de las ciudades aliadas, y las reses conducidas al sacrificio. El objetivo de esta procesión era llevar el nuevo *peplo* tejido por las *Ergastines* al arconte—rey que debía a su vez revestir con él la estatua de madera de Atenea *(el xoanon),* que estaba dentro del Erecteón. El *peplo,* teñido con azafrán, estaba bordado con el tema de la hazañas de Atenea contra los Gigantes. La *pompé* tenía lugar cada cuatro años el 28 del mes Hecatombeon (finales de julio, comienzos de agosto). Esta procesión solemne permitía a la *polis* ateniense ofrecer al mismo tiempo el espectáculo de la jerarquía de su organización política y de la unidad en la diversidad de su población, un espectáculo destinado tanto al resto del pueblo ateniense, como a las ciudades aliadas presentes, y al mundo griego.

• *La pompé de las Grandes Dionisias.* Más exactamente, las procesiones, porque, en efecto, el primer día, la estatua de Dioniso, era sacada del templo del dios, cercano al teatro, y transportada en procesión hasta el templo cercano al gimnasio de la Academia, y, al día siguiente, la estatua era llevada desde ese lugar hasta el santuario que se encontraba en la vertiente sur de la Acrópolis. Por último, la estatua era, en un nuevo cortejo llevada desde ese templo al centro de la *orchestra,* en el teatro. La composición y el carácter de esas procesiones sucesivas son muy discutidos. Pero, en todo caso, parece ser que tenían lugar dos tipos de procesiones: una *pompé* tradicional con magistrados, representantes de las diferentes categorías de la ciudad, portadores de ofrendas y *coregos* desfilando con trajes de gala, pero también había el transporte de *phallus* (ritual presente también en las Dionisias rurales), se acababa con sacrificios en el santuario de Dioniso (240 víctimas fueron seguramente sacrificadas en el 333 o sea un sacrificio comparable al de las Panateneas). El recorrido de esta procesión no es preciso. La otra procesión lleva el nombre de *romos,* parece menos formal y se produce al final de la jornada, poco después del banquete que seguía a los sacrificios. Un grupo de hombres, iluminándose con antorchas y acompañados por flautistas, van por las calles cantando y bailando, recreando a escala de la ciudad las manifestaciones alegres, que resultan habituales después de los banquetes.

¿Cuáles son las funciones de los rituales de procesión? Por un lado, una función de «publicidad» y, por otro, una de reunión: la razón de la fiesta se recuerda a todos los que se encuentran en el recorrido del cortejo y pueden unirse a él para participar en el ritual. Una renovación, una reactivación de los beneficios, de las virtudes del dios cuya estatua se pasea en ocasiones. Una reafirmación del carácter sagrado de los diferentes lugares donde la multitud se para (en especial los altares) y, de manera general, una reapropiación simbólica del espacio de la *polis* por parte de la comunidad. A esto se añaden las funciones específicas de cada procesión: la de las Panateneas, por ejemplo, es la imagen de la unidad y del poder que la *polis* ateniense clásica quiere mostrar de sí misma. La procesión es una manera de inscribir la práctica de culto en el espacio de la *polis.* Ella nos recuerda que cualquier fiesta es un sistema complejo de rituales difícilmente reductibles a una

única interpretación.

El sacrificio

El ritual del sacrificio ya se ha descrito con detalle anteriormente y, por eso, no diremos nada más sobre su significado. Es uno de los momentos cruciales, que está presente en todas las fiestas del calendario ateniense. El número de animales sacrificados, conocido por las cuentas de los tesoreros de Atenea, nos permite calibrar la importancia que tenían los festines que seguían a estos sacrificios: un sacrificio de cien animales (o *hecatombe)* era frecuente, y las cifras se elevan a más de dos cientos cincuenta animales sacrificados para la misma fiesta. La *polis* pagaba los costes de esos sacrificios, sea directamente, sea designando liturgias, hombres ricos encargados de correr con los gastos de los banquetes. Esta liturgia llamada de la *hestiasis* (del banquete) está atestiguada en las Panateneas y las Dionisias. Durante las Panateneas, el reparto de la carne se hacía en el Cerámico entre los miembros de los demos que habían tomado parte en la procesión. Si se sigue el orden del calendario ateniense, en todos los meses se presenta la ocasión para una gran matanza de animales, salvo en el mes de Maimacterion. Una ciudad en fiestas es una ciudad repleta de los olores de la sangre de las víctimas y del humo de las carnes asadas, una comunidad que come carne, bebe y se regocija.

Los juegos

No todas las fiestas poseen juegos, pero cuando hay un concurso, éste siempre forma parte de los rituales de la fiesta. Es un dato del que hay que acordarse cuando se describen los concursos gimnásticos, musicales o dramáticos. Dos ejemplos atenienses: los juegos que se celebran durante las Panateneas, y los concursos dramáticos de las Grandes Dionisias.

• *Un concurso.* La fiesta de las Panateneas ya existía desde hacía mucho tiempo cuando, en el 566, se creó un concurso abierto a todos los griegos, (panhelénico). Tenía lugar cada cuatro años con ocasión de las Grandes Panateneas. Se componía de un concurso de *rapsodas* (que recitaban la obra de Homero), un concurso de música de diversas clases y una competición gimnástica con las pruebas habituales (ver el capítulo sobre los juegos en Olimpia) disputadas por atletas repartidos en tres grupos de edad (niños, jóvenes y adultos). Los premios de la competición gimnástica eran específicos en Atenas: aceite de oliva, procedente de los olivares sagrados del Ática, envasado en un ánfora especial, llamada *ánfora panatenaica.* En una de las caras, el ánfora llevaba una figura de Atenea armada blandiendo una lanza y la inscripción: «de los juegos de Atenas»; en la otra, una representación de la competición concreta: carrera de carros, carrera a pie, etc. El muchacho vencedor de la carrera a pie recibía, por ejemplo, 50 ánforas de este tipo. Los juegos incluían también una danza en armas (la *pirrica)* cuyo primer premio consistía en un buey y cien dracmas por equipo, en carreras de barcos, una carrera con antorchas, etc...

DECRETO RELATIVO A LA CELEBRACIÓN DE LAS PEQUEÑAS PANATENEAS

Siglo IV

«... Para que con piedad (...) anualmente, y que la procesión en honor a Atenea en el nombre del pueblo ateniense se organice lo mejor posible cada año, y que todas las medidas de administración necesarias relativas a la fiesta celebrada en honor a la diosa sean tomadas para siempre por los hiéropes: que el pueblo decrete según la opinión del consejo, los hiéropes ofrecerán como en el pasado dos sacrificios, uno a Atenea

Higiía, otro en el antiguo templo, distribuirá a los prítanes cinco partes de carne, a los nueve arcontes, tres, a los tesoreros de la diosa, una, a los hiéropes, una, a los estrategas y a los taxiarcas, tres, a los atenienses miembros del cortejo y a las canéforas, como de costumbre, el resto de la carne a los atenienses, después de haber comprado los bueyes con las cuarenta y una minas procedentes del nuevo arrendamiento comprado de acuerdo con los encargados de esta compra, los hiéropes una vez hayan conducido la procesión, sacrificarán todos estos animales cerca del gran altar de Atenea, reservando uno de los más hermosos para el altar de Atenea Nike; una vez hechos los sacrificios a Atenea Políada y a Atenea Nike, distribuirán al pueblo ateniense en el Cerámico las carnes de los animales comprados con las 41 minas, como en las otras distribuciones de carne, distribuirán las partes por demos en proporción a los habitantes enviados por cada uno a la procesión; para los gastos de la procesión, para la cocina, para la preparación del gran altar, y para los gastos relativos a la fiesta y a los regocijos nocturnos se darán cincuenta dracmas; los hiéropes encargados en las Panateneas anuales celebrarán de la mejor manera la fiestas nocturnas, en honor a la diosa, formarán parte de la procesión desde el amanecer, castigando de acuerdo con las leyes a los que no obedecieren las ordenes».

Inscripción: *IG. II 2* 334

• *Fiesta y teatro.* Durante las Grandes Dionisias, fiestas en honor a Dioniso, en el mes de Elafebolion (marzo-abril), se celebraban durante tres días concursos dramáticos que, como los juegos de las Panateneas, atraían a un público mucho más amplio que el exclusivamente ateniense. Sin entrar en los problemas complejos que suscitan los orígenes de las representaciones teatrales, podemos destacar que la representación de las obras, lo que llamamos «el teatro», está colocada bajo la mirada de Dioniso. Su estatua presidía la *orchestra* y el teatro, que, de madera o de piedra, es una parte de su santuario, es decir, que las representaciones dramáticas están integradas en el ritual. No se trata de estudiar aquí la función del teatro en Atenas en el s. v, sólo queremos subrayar algunos puntos esenciales que muestran hasta qué punto la religión estaba integrada en la vida cívica.

Algunas representaciones dramáticas tenían lugar durante otras dos fiestas de Dioniso: las Dionisias rurales en el mes de Posidón (diciembre-enero) y las Leneas en el mes de Gamelion (enero-febrero), pero las Grandes Dionisias eran la ocasión para los concursos más importantes, concursos de comedia, de tragedia, de ditirambo y de drama satírico. *La organización de los juegos* está bajo la supervisión de la ciudad. El *arconte* epónimo es el responsable de las Grandes Dionisias. Los diez *coregos* (individuos que desempeñaban la liturgia de encargarse de la preparación de los coros y del espectáculo) son designados por la ciudad, como los poetas, los actores (protagonistas) y los jueces de los juegos.

• *El desarrollo de los espectáculos.* Las representaciones comienzan al amanecer, los espectadores visten ropa de fiesta, y los personajes homenajeados por la ciudad, en el primer rango (proedria) llevan la cabeza coronada así como los miembros de la *Boulé,* los efebos y los jueces de los juegos. Se realiza una lustración con la sangre de un cerdo joven y se sortea el orden de los concursantes. Las obras se suceden hasta la noche. Al final del concurso, se conceden tres premios: al poeta, al corego y al protagonista, en cada tipo de prueba. Una asamblea del pueblo dos días más tarde examina las cuentas, vota los elogios, y anotan los resultados.

La imbricación de lo religioso en lo cívico no se limita a la organización de los juegos. Las obras, por los temas abordados y por la manera de tratarlos, ratifican la ausencia de separación entre la reflexión política y la puesta en escena de los mitos y los dioses. Diciéndolo de una manera lapidaria, el héroe Áyax, el rey mítico Edipo, las Erinias o Atenea están en escena, pero las preguntas que plantean están en el centro del debate político de la *polis* democrática de Atenas.

El sistema de las fiestas en Atenas no es más que uno de los muchos ejemplos de organización de cultos cívicos. Lo que ocurre es que permite al mismo tiempo ver de manera concreta hasta qué punto los rituales responden a funciones precisas y hasta qué punto son indisociables de la definición misma de la vida ciudadana.

3

LOS CULTOS PANHELÉNICOS

RASGOS GENERALES

• *La aparición de los santuarios panhelénicos.* Hasta ahora hemos puesto de manifiesto de manera especial el vínculo entre la vida religiosa y la vida cívica, mostrando de qué manera el ciudadano se ve atrapado en la red de fiestas y ceremonias que lo integran en su ciudad. Ahora bien, el nacimiento de la *polis* es contemporáneo de un fenómeno religioso totalmente original y de grandes consecuencias: la aparición y el desarrollo en varios puntos de Grecia de santuarios cuya influencia y frecuentación rebasan el marco de la *polis,* constituyéndose en lugares de encuentro y de intercambio entre los griegos venidos de los puntos más lejanos del mundo griego. Es en la misma época, de hecho, hacia finales del siglo VIII, cuando se produce simultáneamente una primera oleada de fundación de colonias, principalmente en la Magna Grecia (Italia del sur) y en Sicilia, y un brusco crecimiento de los lugares en los que la arqueología descubrió depósitos de objetos que sirvieron como ofrendas: primero, cerámica y figuras de terracota; luego, objetos de bronce y joyas, y finalmente, amas y armaduras. Como si, a partir de ese momento, una riqueza antes reservada para las sepulturas aristocráticas estuviese ahora orientada hacia los dioses. Entre los lugares localizados se encuentran: Olimpia, Delfos, Dodona y Delos; un conjunto de lugares destinados a experimentar el esplendor panhelénico. En esa misma época nace el santuario. Dichos santuarios y sus cultos van a asegurar, durante varios siglos, una función de aglutinación en torno a una identidad griega que se reconoce tanto en sus dioses como en su lengua.

• *Su marco arquitectónico.* Estos santuarios, en principio, son amplios conjuntos arquitectónicos, fuera de las ciudades, en los que se levantan —alrededor de los templos propiamente dichos y de los altares— distintos edificios como los «tesoros», erigidos por ciudades o por donantes agradecidos, diversas ofrendas, y salas de banquete y de reunión destinadas a recibir a los visitantes. Un muro delimita el recinto; fuera de él se encuentran los lugares dedicados a las competiciones: estadios, hipódromos y gimnasios.

• *La panegiria o reunión.* Estos santuarios, que tienen en común el estar abiertos a todos los griegos del conjunto del mundo helénico, tienen vocaciones diversas en función de los cultos que se practican en ellos y de los dioses que los presiden. Por otra parte, en ellos pueden coexistir muchas formas de vida cultual. Durante el periodo de las fiestas se reúne una multitud considerable, llegada de las ciudades más lejanas, y del mundo bárbaro. Se cree que el estadio de Olimpia, construido en el s. vi, podía albergar a cuarenta mil espectadores. Y esa no era más que una parte de la población presente en el lugar durante varios días: siete en la Olimpia de la época clásica.

La concentración se ve facilitada por una tregua anunciada por delegaciones (las de los *theoros* délficos o los *espondóforos* olímpicos) encargadas de recorrer el mundo griego, de ciudad en ciudad, donde se las acoge con gran pompa. La tregua dura el tiempo necesario para ir al santuario y volver.

La *panegiria* es, en primer lugar, una reunión de carácter religioso, colocada bajo el signo del o de los dioses que presiden el santuario. El periodo de fiesta se abre con una procesión solemne y

con uno o varios sacrificios que estrechan la comunión entre los participantes; rituales y sacrificios acompasan y cierran la reunión.

El buen funcionamiento del conjunto está asegurado por colegios de sacerdotes locales asistidos por un numeroso personal reclutado para la ocasión. Estos sacerdotes se eligen, a menudo, entre las grandes familias en las que el sacerdocio se transmite por herencia. A pesar de una historia a menudo tormentosa y de numerosos conflictos e intentos de hacerse con el control (como las luchas entre los arcadios y los etolios, y después entre Esparta y Elis acerca de Olimpia, y las guerras sagradas a propósito de Delfos), los santuarios panhelénicos mantuvieron su autonomía la mayor parte del tiempo. En ciertos santuarios como en Delfos, una *anfictionía,* agrupamiento de ciudades establecidas «alrededor del santuario», asegura su gestión y mantenimiento.

• *Los juegos: el* agon

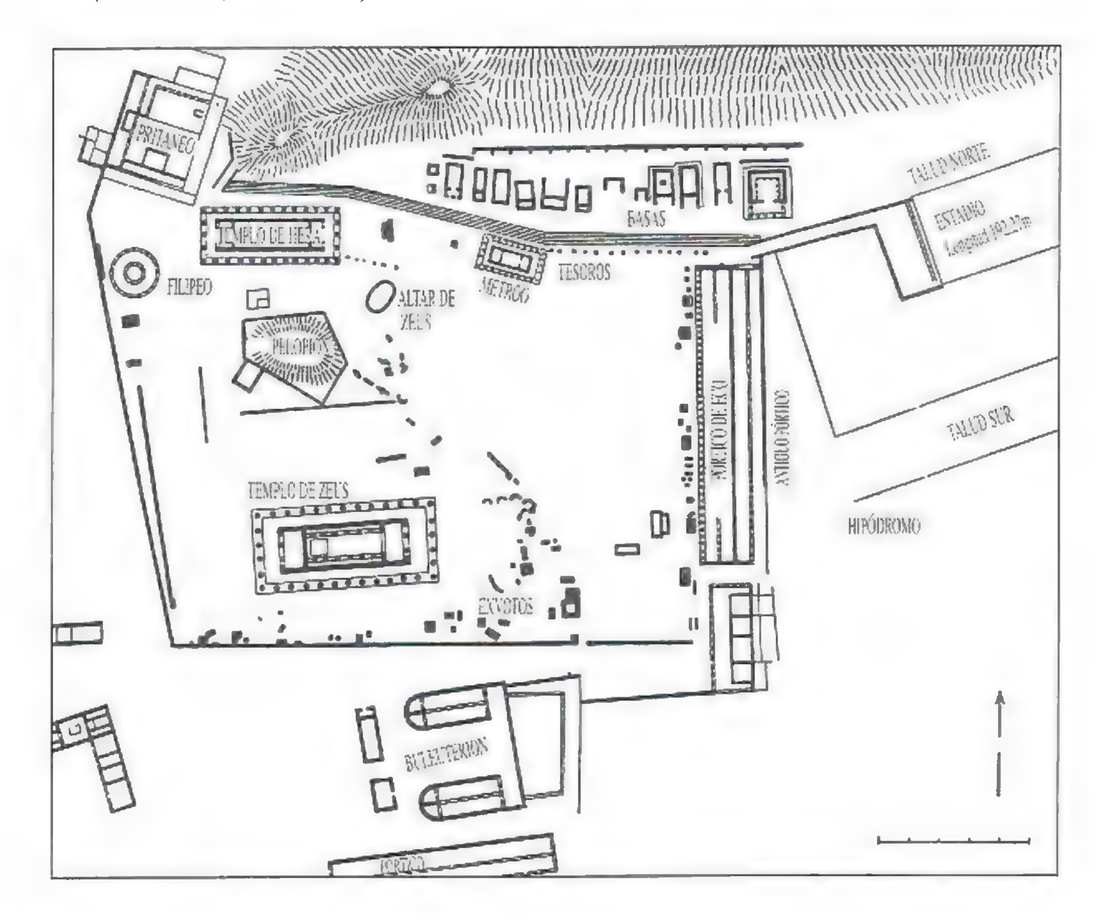
Las competiciones que reúnen a los griegos con regularidad en los estadios y en los hipódromos, con frecuencia fueron consideradas como una herencia de los juegos de la época homérica, tal como están descritos en la *Ilíada* (los juegos fúnebres en honor de Patroclo) o en la *Odisea* (los juegos ofrecidos por Alcínoo en honor de su huésped Ulises). Los juegos recuperan los valores aristocráticos y, cuando se celebran, la *polis* entera se identifica con los vencedores. Los *gymnasia* construidos en todas las ciudades desde el comienzo del s. vi, el estímulo al entrenamiento de los atletas y el recibimiento dispensado a los vencedores, dan testimonio del sitio que ocupaba la ideología de la competición en la vida cívica.

En Olimpia, en Delfos, en Corinto y en Nemea, de acuerdo con un calendario cíclico, se reúnen concursantes y espectadores en el marco de competiciones y juegos que se llaman Olímpicos, Píticos, Ístmicos y Nemeos, en honor de Zeus (en Olimpia y en Nemea), de Apolo Pitio (en Delfos) y de Posidón (en el Istmo). Los Juegos Olímpicos se celebraban cada cuatro años en pleno verano (julio-agosto), los Juegos Délficos (o Píticos) tenían lugar el tercer año de cada olimpiada hacia el final del verano (agosto-septiembre), los Juegos Ístmicos y Nemeos se celebraban cada dos años, alternándose con los de Olimpia y Delfos, es decir, el segundo y el cuarto año de cada olimpiada, y en primavera. Así, los mismos atletas podían concursar sucesivamente en el ciclo de las cuatro fiestas, y, a veces, conseguir cuatro veces la victoria. Teógenes de Tasos conoció ese triunfo supremo a comienzos del s. Y, lo que le granjeó una multitud de estatuas y una tradición legendaria: después de su muerte fue proclamado héroe sanador.

La gloria prometida a los vencedores la canta Píndaro, poeta de la primera mitad del s. v, en los *Epinicios* (Odas triunfales) donde une el nombre de los comitentes al de los héroes y los dioses cuyas historias evoca. Estas recopilaciones recibieron desde la antigüedad el nombre de los principales juegos celebrados: Olímpicos, Píticos, Ístmicos, Nemeos. En las doce odas píticas, por poner un ejemplo, las siete primeras están dedicadas a cantar la victoria de los grandes personajes vencedores en las carreras de carros, la prueba más prestigiosa. El primer lugar en ellas le corresponde a Hierón, el tirano de Siracusa, cuya cuadriga había ganado la prueba en el 470 en Delfos, después de otras dos victorias en los Juegos Píticos y una victoria de su semental Ferénico en Olimpia. Como panegírico del tirano en su apogeo, la oda es al mismo tiempo una pieza de elocuencia moral y religiosa, proponiendo un modelo para el soberano y para la ciudad de Etna, que el acababa de fundar en Sicilia. «Sólo el honor de la gloria que los mortales dejan tras de sí proclama en boca de narradores y poetas la forma de vida de los hombres que se fueron». *(Pítica* I, vv. 93-95).

En las cinco últimas odas se canta a vencedores socialmente más modestos. La competición pone al alcance de todos, al menos en teoría, la gloria prometida a un rey. La undécima Pítica está dedicada al joven tebano Trasideo, vencedor en el estadio en las pruebas reservadas para los adolescentes en el 474. Píndaro los convierte a él y a su padre en los representantes de los ciudadanos de condición media:

«Deseo hermosos dones de los dioses, anhelando lo que en cada edad puede alcanzarse. Pues cuando descubro que las gentes de condición media de una ciudad florecen en una dicha más duradera, reprocho la suerte de las tiranías. Tiendo a virtudes corrientes: así uno se libra de envidiosos». *(Pítica* XI, vv. 52-54).



PLANO DEL ALTIS, RECINTO SAGRADO DE ZEUS EN OLIMPIA, HACIA EL FINAL DEL SIGLO IV A.C.

Fuente: *Histoire générale des Civilisations,* tomo I, PUF, 1961. 100

OLIMPIA Y LOS JUEGOS

El emplazamiento de Olimpia es una llanura fértil al oeste del Peloponeso, en la Elide, atravesada por el río Alfeo y salpicada de colinas; el santuario está al pie de una de ellas: el Cronion. Este lugar estuvo habitado desde mediados del segundo milenio pero el santuario es una creación de la Edad Oscura, con toda seguridad del s. x. El santuario, o *hierón,* se llama *Altis,* nombre que evoca el del bosque sagrado. Varias divinidades reciben culto en él, coexistiendo con el de Zeus, cultos de diosas como Hera. Las numerosas ofrendas de las épocas geométrica y arcaica dan fe de la vitalidad del santuario cuya fama creció con la organización de los juegos. Cada generación asiste a la construcción de nuevos edificios, la complejidad del santuario se ve perfectamente reflejada en el plano adjunto (p. 100).

• *Los mitos de fundación del santuario y de los juegos.* Destacan dos conjuntos de mitos, uno en torno a Enómao, rey de Pisa, a su hija Hipodamía y a Pélope, su pretendiente, y otro acerca de

Heracles.

Enómao imponía a los jóvenes que aspiraban a la mano de su hija una prueba de carrera de carros, en la que él resultaba siempre vencedor gracias a los caballos divinos que le había donado su padre Ares. Y el pretendiente resultaba muerto. Pélope triunfó gracias al amor de Hipodamía y a la ayuda del cochero del rey, llamado Mírtilo, que saboteó el eje del carro de Enómao provocando la muerte del rey. Pélope desposó a Hipodamía y se convirtió en rey de Pisa.

Por otra parte, se atribuye a Heracles la delimitación del recinto del santuario y la fundación de los juegos después de haber terminado uno de sus famosos trabajos, limpiar los establos de Augias, rey de la Elide, desviando el curso del río, el Alfeo.

• *Los juegos u Olimpiadas* se organizan o reorganizan en el 776, y tienen lugar cada cuatro años. Mucho después, los griegos (por iniciativa de Timeo de Taormina, en el 260) utilizaron esta fecha como punto de partida de una era, para medir el tiempo y situar los acontecimientos: 776 es el primer año de la primera Olimpiada, 775 el segundo año de la primera Olimpiada, y así sucesivamente. Los juegos siguieron celebrándose cada cuatro años hasta su abolición en el 394 d.C. por un decreto de Teodosio I. Según los historiadores y las teorías del momento, se atribuyen a los juegos orígenes funerarios (ya que en la epopeya y la edad heroica, los juegos eran uno de los elementos de las ceremonias de los funerales, como en la *Ilíada* los juegos durante los funerales de Patroclo), agrarios o iniciáticos. ¿Pero, cuál es su organización en la época clásica?

Antes de la fiesta propiamente dicha tiene lugar un largo periodo preparatorio que no se desarrolla únicamente en Olimpia. En las ciudades griegas, los atletas, ciudadanos griegos, se entrenan, y después acuden a Olimpia, donde su preparación se desarrolla bajo la vigilancia de diez *helanodicas,* jueces de los juegos encargados de que se cumpla reglamento. La tregua sagrada es anunciada en todo el mundo griego por los *theoros* y permite a los peregrinos desplazarse sin temor a ser víctimas del «derecho de represalias». Poco a poco las delegaciones religiosas, las *theorías,* llegan de las ciudades, así como los espectadores que pueden ser no griegos y esclavos.

La fiesta dura seis días. El primero está dedicado a diversos rituales, entre ellos los sacrificios en el altar de Zeus (un altar que es un conglomerado de las cenizas de las víctimas sacrificadas mezcladas con las aguas del Alfeo y ya alcanzaba 7 m. de altura en la época de Pausanias), y en otros altares del santuario. Los atletas prestan el juramento de comportarse con honor, y los *helanodicas* proclaman la apertura de los juegos.

Los días siguientes tienen lugar las diferentes pruebas, unas trece en total. Diez están reservadas a los hombres adultos: estadio o carrera simple, carrera doble, carrera larga, carrera en armas, lucha, pugilato, pancracio, pentatlón (combinación de cinco pruebas: salto, disco, jabalina, carrera y lucha), carrera de caballos, carrera de cuadrigas. Tres corresponden a los niños: estadio, lucha y pugilato. La prueba más antigua es la de la carrera a pie simple. Su vencedor es el *Olimpionica,* y da su nombre a la siguiente Olimpiada. El juicio sagrado de los *helanodicas* nunca se ve contestado.

El sexto y último día se entregan los premios a los vencedores, una corona de hojas de olivo adornada con bandas. Los vencedores y los sacerdotes van en procesión hasta los altares, cantan y sacrifican. Un gran banquete les es ofrecido en el *pritaneo.* La fiesta finaliza oficialmente, pero otras ceremonias esperan a los vencedores.

• *Los honores de los vencedores.* En la misma Olimpia pueden recibir el derecho de erigir una estatua. (Estos encargos van a permitir a los escultores hacer importantes progresos en el estudio y la representación de los cuerpos). Consagran su corona al templo de Zeus, sacrifican a Hera. Su *polis* de origen les organiza a veces un triunfo: el vencedor con la cabeza cubierta de púrpura atraviesa la ciudad en una cuadriga, y ésta les concede el derecho de tener una estatua en el *ágora* o en un santuario. En Atenas, la ciudad les ofrece la *sitesis* en el pritaneo, es decir el derecho de comer allí toda su vida a costa de la *polis.* Es uno de los honores máximos en Atenas.

La importancia de esos honores tiene varios orígenes. La victoria es un don de los dioses. Por tanto, el que ha ganado es amado por los dioses y posee dentro de sí cualidades especiales. Además,

la victoria de un ciudadano revierte sobre su *polis* entera y las ciudades griegas rivalizan entre ellas en las competiciones con candidatos que ellas proponen. La competición, el *agón,* es la manera más apreciada de medirse con los otros porque está sancionada por los dioses.

Leer a Píndaro es la mejor manera de apreciar estos valores. Píndaro escribió una gran cantidad de *epinicios,* odas compuestas en honor de los vencedores de los diferentes juegos panhelénicos. Extraído de las *Olímpicas,* he aquí lo que dice a propósito de la victoria de Alcimedonte de Egina, vencedor en la lucha, en el concurso de los jóvenes:

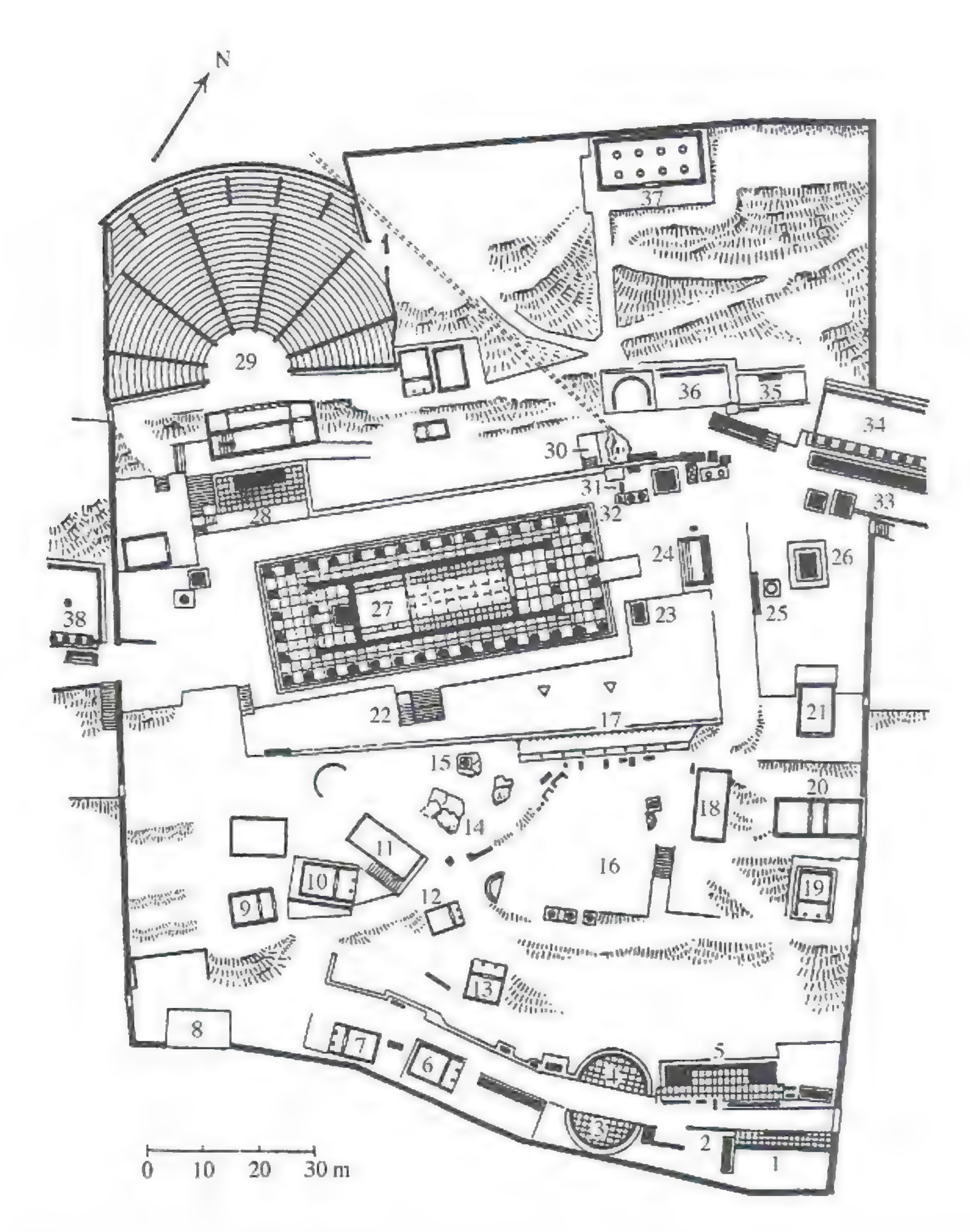
«¡Madre de los juegos de áureas coronas, Olimpia! ¡Soberana de la verdad, donde los adivinos, con su observación del fuego de los sacrificios, tantean los designios de Zeus de refulgente rayo por ver si tiene en alguna estima a los hombres que anhelan de corazón alcanzar una gran gloria y respiro a sus fatigas!

En gracia a su piedad se ven cumplidas las preces de los hombres. ¡Boscoso santuario de Pisa a orillas del Alfeo, acoge, pues, este cortejo y la corona llevada en procesión! Pues grande es siempre la gloria de quien recibe tu espléndido galardón. Diversos son los bienes que a cada uno le llegan y, con ayuda de los dioses, muchos los caminos de la dicha.

A vosotros, Timóstenes, os puso el destino bajo la tutela de vuestro ancestro Zeus, que a ti te dio la fama en Nemea y a Alcimedonte, el triunfo en Olimpia al pie de la colina de Crono. Era hermoso de contemplar, y sin desmentir con su actuación su aspecto, hizo proclamar por su triunfo en la palestra el nombre de su patria de grandes remos, Egina, donde veneran a Temis salvadora, compañera de Zeus hospitalario, más que ninguna otra gente.» (Píndaro, *Olímpica,* VIII, traducción de P. Bádenas y A. Bernabé, Madrid, Alianza, 1984).

ADIVINACIÓN Y ORÁCULOS. DELFOS

Delfos, centro de los Juegos Píticos, tenía como primera originalidad, en relación a Olimpia, la de organizar junto con los juegos atléticos, unas competiciones musicales de muy antigua tradición y de gran reputación. Pero mientras que Olimpia, fuera del periodo de los juegos, vivía en una especie de letargo, el santuario de Apolo le debía a su oráculo una actividad permanente. Junto con los Juegos, la presencia de un oráculo es, de hecho, otro privilegio que puede dar a un santuario una dimensión panhelénica. El oráculo de Delfos no es el único que atrae desde lejos a consultantes privados o embajadores de las ciudades. Solamente Heródoto cita 18 santuarios y 96 respuestas de oráculos de las cuales 53 vienen de Delfos.



1. Los Navarcas, exvoto de los lacedemonios; 2. Exvoto de los atenienses; 3. Los Epígonos, exvoto de los argivos; 4. Los Reyes, exvoto de los argivos; 5. Nicho helenístico anónimo; 6. Tesoro de Sición; 7. Tesoro de Sifnos; 8. Tesoro de Tebas; 9. Tesoro de Potidea (?); 10. Tesoro de los atenienses; 11. Buleuterion; 12. Tesoro de Cnido (?); 13. Tesoro eólico anónimo; 14. Roca de la Sibila; 15. Esfinge de los Naxios; 16. Plaza; 17. Pórtico de los Atenienses; 18. Tesoro de Corinto; 19. Tesoro de Cirene; 20. Pritaneo (?); 21. Tesoro de Brásidas y de Acanto; 22. Fuente; 23. Pilar de Paulo Emilio; 24. Altar de Quíos; 25. Trípode de Platea; 26. Carro de los rodios; 27. Templo de Apolo; 28. Ofrenda de Cratero; 29. Teatro; 30. Fuente Casotis; 31. Pilar de Prusias; 32. Palmera de Eurimedonte; 33. Basa monumental de Atalo I; 34. Pórtico de Atalo I: 35. Recinto de Neoptólemo; Exvoto tesalio de Daoco; 37. *Lesque* de los Cnidios; 38. Pórtico oeste.

Fuente: R. Ginouvés, *L'Art Grec,* PUF, 1964, p. 86.

El recurso a la adivinación (la *mántica)* es en la antigua Grecia, una práctica extendida que es, a la vez, un hecho individual y cívico. Entre las técnicas adivinatorias, extremadamente variadas, sobresalen, sin embargo, dos conjuntos de prestigio sin igual. Por un lado, las diversas manipulaciones de objetos y la observación de los signos: interpretación de los signos celestes (el trueno...), interpretación del vuelo de las aves (según su dirección o su naturaleza) o de las entrañas de las víctimas (especialmente el hígado), y finalmente la *cleromancia* (o adivinación por las suertes, de la palabra *kleros:* guijarros o trozos de madera que se agitaban antes de extraerlos de una jarra o de una vasija). Todas estas prácticas suponen un saber técnico, emparentado con un oficio, el de adivino.

La otra forma de adivinación, la *mántica* oral, que consiste en recoger y transmitir la palabra del dios, goza de un prestigio muy especial. Existen recopilaciones de los oráculos y de los *chresmologoi,* que interpretan esos oráculos y que en un determinado momento pudieron desempeñar un cierto papel en la *polis.* Pero existen, sobre todo, santuarios famosos por su función oracular, donde ofician, según diferentes modalidades en cada lugar, sacerdotes y sacerdotisas interpretes del dios. Citaremos entre los más ilustres en la antigüedad el santuario de Anfiarao, en Oronas; el de Trofonio, en Lebadea, en Beocia; el de Apolo en el Dídima cerca de Mileto; y, por último, el de Zeus en Dodona.

El estudio del funcionamiento del oráculo de Delfos, el más famoso de todos, y el que tuvo para los griegos el papel más importante, puede ilustrarnos sobre este estatus de la palabra divina. Reconstruido varias veces en el curso de su historia, el templo de Apolo, corazón del santuario, estaba rodeado —en época clásica— de 27 tesoros, testimonio del reconocimiento de las ciudades. Pero su reputación se extendía más allá, como atestiguaban las ofrendas de los soberanos bárbaros, como la famosa crátera de Creso, evocada por Heródoto y que podía contener, según su testimonio, 600 ánforas, o también la contribución del faraón filo-heleno Amasis, que participó en la reconstrucción del templo en el s. vi. El papel del oráculo se afirmó y se desarrolló con ocasión de la fianza que aportó a las empresas de colonización iniciadas a partir del s. val en dirección a la Magna Grecia y Sicilia, lo que hizo a Apolo merecedor del epíteto de *arquegeta* (el fundador).

• *La tradición del oráculo.* Unos cuantos miles de oráculos nos han sido transmitidos por la tradición. Muchos de ellos corresponden a la tardía proliferación de un verdadero «genero» literario, que se explica por el éxito mismo del oráculo y que es suficiente para dar fe del prestigio del santuario. Otros están atestiguados por inscripciones o citados por los oradores. Éstos son los únicos cuya autenticidad no parece discutible. Sin embargo, aceptaremos los oráculos aportados por la tradición literaria como muestra significativa del modo en que el espíritu griego se enfrenta con la noción de palabra divina.

Pensemos que los oráculos considerados como auténticos se presentan bajo una forma sencilla y no ambigua, que no contienen ni predicciones ni profecías, sino prescripciones religiosas: «ellos reglamentan ofrendas, contribuciones sagradas o la gestión de los ámbitos divinos; ordenan sacrificios, dedicatorias; fundan cultos; mandan asistir a juegos, «heroízan» a un muerto, acuerdan privilegios, prescriben honores para una divinidad, homologan todo lo que interesa a los dioses». Las legislaciones atribuidas al dios están de hecho aprobadas por él, pero nada indica que Delfos tenga un papel en su elaboración (cf. la legislación de la Lócride occidental en el s. V y la ley de Cirene a comienzos del s. m).

En cuanto a los oráculos relatados por la tradición literaria, responden a su vez a dos tipos diferentes. Unos que se podrían llamar «predictivos»: anuncian un futuro que está predestinado, como los oráculos míticos que sellan el destino de Troya o de Edipo. Los demás nos remiten a una práctica del oráculo que parece funcionar más a menudo en la época clásica como «técnica coadyuvante de decisión», según una fórmula de J. P. Vernant. Muy a menudo, en efecto, el dios es

consultado por medio de una pregunta que propone la elección entre dos opciones contrarias. Unas veces la respuesta del oráculo decide entre las dos posibles, otras se presenta a su vez como ambigua u oscura y requiere a su vez una deliberación. Consideraremos dos ejemplos de este uso del oráculo. El primero se refiere a un particular. Lo relata Jenofonte, que consulta al oráculo de Delfos sobre la oportunidad de su compromiso en el ejército de Ciro. «Habiendo aconsejado Sócrates a Jenofonte ir a Delfos a consultar al dios sobre su viaje, Jenofonte fue allí y preguntó a Apolo a qué dios debía ofrecer un sacrificio y plegarias para abordar en las mejores condiciones el viaje que tenía la intención de emprender...». La forma de la pregunta revela que para Jenofonte, la palabra de dios no es aquí más que una simple garantía para una decisión previamente tomada (*Anábasis* III, 1,20). Nuestro segundo ejemplo será el de la doble consulta de la delegación ateniense en Delfos con ocasión de la batalla de Salamina. Los *theoroi* atenienses encargados de solicitar la opinión del dios sobre la actitud que debían adoptar frente a la invasión persa, rehúsan contentarse con las previsiones catastróficas de la Pitia y obtienen una segunda consulta. Los términos de esta segunda consulta con su referencia ambigua al «muro de madera» serán largamente sopesados en la Asamblea antes de que Temístocles y su proyecto de batalla naval consiguiera el triunfo, en contra de la opinión de los *chresmologoi.* La decisión será tomada en última instancia por los ciudadanos, y en ello se aprecia con claridad cómo la palabra de dios a menudo se enfrenta a la práctica cotidiana de la palabra en la asamblea y en la plaza pública. Por esto, la palabra de dios aparece no como una predicción sino como una garantía de la acción humana, fruto ella misma de una deliberación. La adivinación aparece aquí como «atraída hacia el campo de la nueva racionalidad del discurso», lo que desemboca en los progresos del pensamiento político y científico.

• *Modalidades de la consulta.* Diferentes modos de consulta, sin duda, coexistieron en el santuario de Delfos (*incubatio,* cleromancia) todos ellos eclipsados por el prestigio de la palabra de la *Pitia,* que, en origen, era una mujer de la zona, una virgen, que profetizaba una vez al año, el 7 del mes de Bisios, aniversario del nacimiento de Apolo.

DEBATE A PROPÓSITO DE UN ORÁCULO

Los atenienses dudan sobre las acciones que deben acometer frente a la expedición que Jerjes dirigió contra la ciudad en el 480.

«Resulta que los atenienses habían despachado emisarios a Delfos, decididos a consultar al oráculo. Y cuando, tras haber realizado en el recinto sagrado las ceremonias rituales, los consultores entraron en el *mégaron* y tomaron asiento, la Pitia, cuyo nombre era Aristonice, les dictó el siguiente vaticinio:

¡Desdichados! ¿Por qué permanecéis inactivos? ¡Huye al fin del mundo y abandona tus casas y de tu circular ciudad los eminentes baluartes! Pues no permanece incólume ni la cabeza, ni el cuerpo, ni las extremidades, ya se trate de los pies o de las manos: y nada queda ya del tronco. Al contrario, todo se halla en lamentable estado: lo destruyen el fuego y el furibundo Ares, que conduce en su ataque un carro sirio.

Otras muchas fortalezas aniquilará también, no sólo la tuya, y a las devastadoras llamas ofrendará muchos templos, donde, en estos momentos, las imágenes de los dioses deben alzarse en sudor bañadas y estremecidas de espanto, pues negra sangre chorrea de lo alto de los pináculos, presagiando calamidades inexorables.

Abandonad, pues, este sagrado lugar y, ante las desgracias, comportaos con entereza.

Al oír estas palabras, los consultores atenienses se quedaron sumamente desolados. Sentíanse, pues, desesperados por el desastre que les había sido vaticinado, cuando Timón, hijo de Androbulo, un ciudadano delfio de los más reputados, les aconsejó que cogiesen unos ramos de olivo y que volvieran a entrar en el santuario, para, en calidad de suplicantes, hacer una nueva consulta al oráculo. Entonces los atenienses siguieron sus indicaciones y dijeron: «Señor, danos algún vaticinio más favorable sobre nuestra patria en consideración a estos ramos de olivo con que nos hemos presentado ante ti; de lo contrario, ten por seguro que no abandonaremos tu sagrado recinto: permaneceremos aquí, en este lugar, hasta acabar muriendo.»

Ante estas manifestaciones, la profetisa les dictó un segundo vaticinio; fue el siguiente:

No puedes Palas aplacar a Zeus, dios del Olimpo, pese a que, en todos los tonos y con sagaz astucia,

súplicas le dirige.

No obstante, voy a darte ahora una nueva respuesta, inflexible como el acero.

Mira, cuando tomado sea todo cuanto encierran la tierra de Cécrope y el valle de Citerón augusto, Zeus, el de penetrante mirada, concederá a Tritogenia un muro de madera, único pero inexpugnable baluarte, que la salvación supondrá para ti y para tus hijos.

Ahora bien, tú —eso sobre todo— no aguardes indolente a la caballería y al ingente ejército de tierra que del vecino continente llega; al contrario, retírate; vuelve la espalda. Un día, tenlo por seguro, ya les harás frente.

¡Ay, divina Salamina! ¡Que tú aniquilarás a los frutos de las mujeres, bien sea cuando se esparce Deméter o cuando se reúne!

Como quiera que esta respuesta les pareció que resultaba —como así era—más benigna que la anterior, los consultores la registraron por escrito y emprendieron el camino de vuelta a Atenas. Pero, a su regreso, cuando los emisarios informaron del oráculo al pueblo, entre otras muchas interpretaciones que se suscitaron, tratando de descifrar el vaticinio, las que más se contrapusieron fueron las siguientes: algunos ancianos sostenían que, en su opinión, el dios precedía que la acrópolis conseguiría salvarse, ya que, antiguamente, la Acrópolis de Atenas estaba protegida por una empalizada, por lo que deducían que a eso aludía el muro de madera. Otros, en cambio, consideraban que el dios se refería a las naves, e instaban a sus conciudadanos a equiparlas, sin preocuparse de nada más. A este respecto, sin embargo, a quienes consideraban que el muro de madera aludía a las naves los desconcertaban los dos últimos versos pronunciados por la Pitia:

¡Ay, divina Salamina! ¡Qué tú aniquilarás a los frutos de las mujeres, bien sea cuando se esparce Deméter o cuando se reúne!

Debido a estos versos, la interpretación de quienes sostenían que el muro de madera aludía a las naves resultaba confusa, pues los intérpretes de vaticinios los explicaban en sentido de que, si se aprestaban para librar una batalla naval, serían irremediablemente derrotados en aguas de Salamina.

Por cierto que, entre los atenienses, había un ciudadano, que había empezado a figurar entre los más destacados desde hacía poco tiempo, cuyo nombre era Temístocles, aunque era conocido con el apelativo de «hijo de Neocles». Este personaje afirmaba que la conjetura de los intérpretes de vaticinios no era totalmente correcta: si los versos en cuestión —alegaba— se referían, en realidad, a los atenienses, en su opinión el oráculo emitido no hubiera sido tan benigno, sino que sus términos hubiesen sido: «¡Ay, funesta Salamina!», en lugar de «¡Ay, divina Salamina!». Si es que realmente los habitantes iban a perecer en aguas de la isla. El caso, en suma, era que, interpretándolo correctamente, el vaticinio pronunciado por el dios se refería al enemigo, y no a los atenienses. Por consiguiente, aconsejaba a sus conciudadanos que se aprestasen para combatir a bordo de sus naves, pues, según él, a eso aludía el muro de madera.

Ante esta apreciación de Temístocles, los atenienses estimaron que, para ellos, la misma resultaba preferible a la de los intérpretes de vaticinios, que se oponían a los preparativos para una batalla naval y, en resumidas cuentas, a que se ofreciera la menor resistencia: proponían abandonar el Ática para instalarse en otro lugar cualquiera.»

Heródoto, *Historias,* VII, 140-143,
Traducción de C. Schrader, Credos.

En época clásica, las consultas solemnes tienen lugar una vez al mes, siempre el día 7. Hubo, se dice, hasta tres Pitias, dos titulares y una suplente profetizando a turnos para responder a la afluencia de consultantes. Una vez cumplidos los procedimientos preliminares bajo el control de los sacerdotes (abluciones, pago del derecho de consulta y sacrificio), se penetraba en el templo donde tenía lugar un segundo sacrificio, antes de tener acceso por fin al *ádyton,* donde se encontraba la Pitia. Sobre el citado lugar y sobre el procedimiento exacto que se seguía entonces, sólo tenemos hipótesis, a veces contradictorias. El lugar al que la Pitia descendía para profetizar sería un espacio sin enlosar, más o menos un metro por debajo del nivel del suelo del templo. Allí se erigía el trípode sobre el que ella se sentaba, al borde de una especie de pozo excavado en el suelo. Esta es, al menos, la reconstrucción que propone G. Roux para conciliar la tradición de una fisura en la tierra por donde se desprendería el soplo *(pneuma)* divino, y la ausencia de una apertura natural en el suelo tal y como los arqueólogos y los geólogos han podido comprobar. La Pitia, oculta a los ojos de los consultantes que le planteaban su pregunta en voz alta, profetizaba entonces, imbuida por el

soplo de Apolo; los sacerdotes, presentes en la consulta, entregaban a continuación al consultante una respuesta escrita.

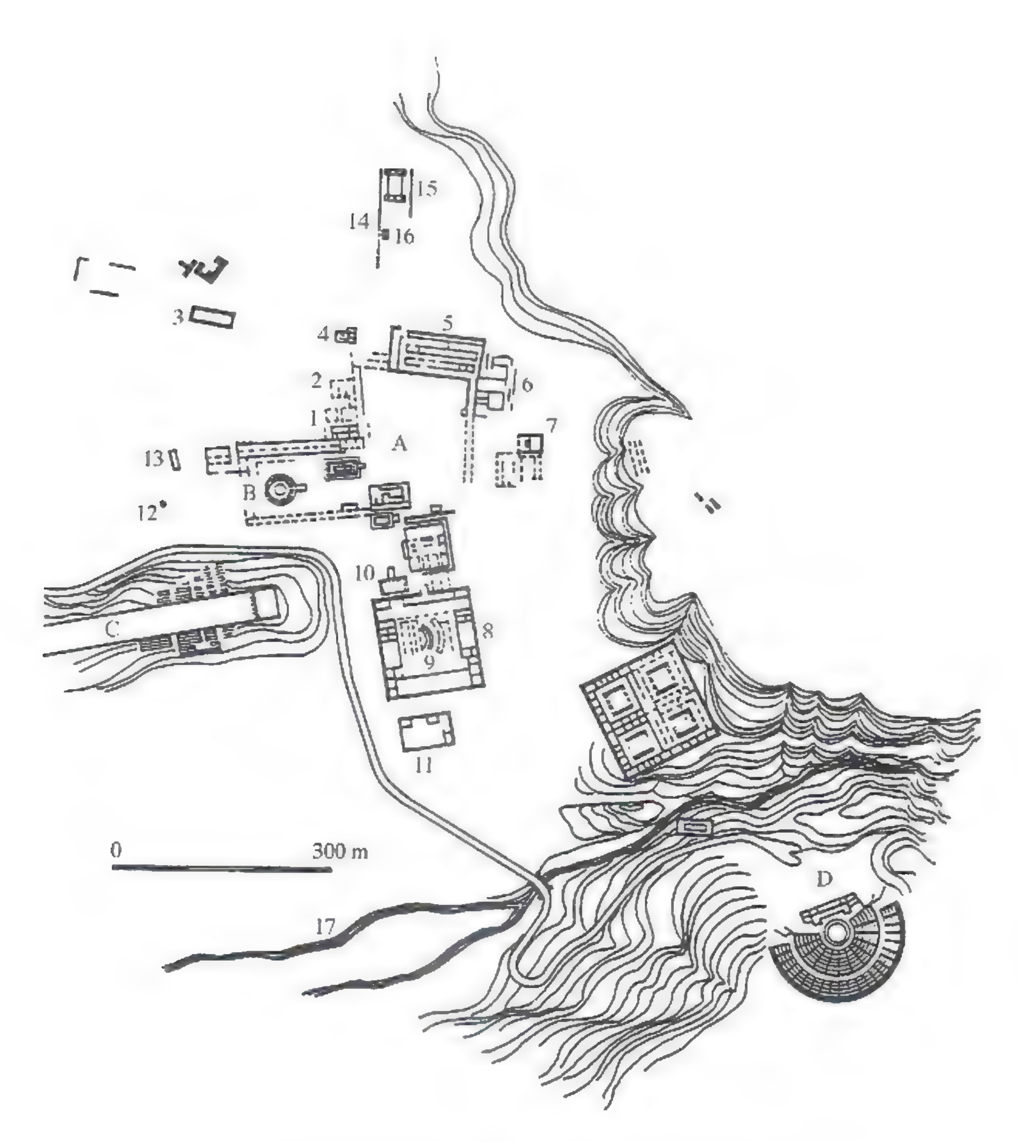
Centro religioso del mundo griego (el *ádyton* albergaba junto al trípode, el *omphalos,* una piedra sin pulimentar que los griegos consideraban, entre otras cosas, el ombligo del mundo), sede de la palabra de Apolo, Delfos debió la duración y la amplitud de su prestigio posiblemente al hecho mismo de que su inmenso poder en el orden moral y religioso, fue limitado, en cambio, en el orden político. Teniendo en cuenta el estatus de la adivinación en la *polis,* tal y como lo hemos definido más arriba, debe contentarse con frecuencia con legitimar leyes establecidas fuera de él y responder sólo a solicitudes bien precisas, definidas en el marco de las deliberaciones exteriores a él. Esto es lo que sugieren también, *a contrario,* las amenazas de descrédito que le alcanzan cada vez que se vuelve sospechoso de «medizar» o de «laconizar», es decir de invadir el dominio de lo político propiamente dicho, tomando partido por los medos o los laconios.

EPIDAURO, ASCLEPIO Y LAS CURACIONES

El santuario se encuentra en el interior, en el territorio de la ciudad de Epidauro en la Argólide (al nordeste del Peloponeso). El lugar es un pequeño valle rodeado de montañas, donde existen dos lugares de culto. El primero, en las vertientes del Cinortio, era frecuentado desde la época micénica. En la segunda mitad del s. VII, se implanta allí un culto a Apolo Maleates, que todavía sigue existiendo cuando entra en actividad el segundo lugar de culto en la desembocadura de la llanura, consagrado a Asclepio (final del s. vi). Ahí será donde se ira constituyendo progresivamente este santuario célebre en todo el mundo griego.

Asclepio. Asclepio es primero un héroe, hijo de una mortal, Corónide, y de un dios, Apolo. Corónide debe casarse por orden de su padre, el rey Flegias. Apolo mata al esposo con una flecha, Ártemis mata también a Corónide, pero Asclepio, sacado del vientre de su madre es salvado por Apolo. Criado por el centauro Quirón se convierte en un hábil curandero. «Así pues, a cuantos a él se llegaban, enfermos de llagas naturales, bien heridos en sus miembros por el bronce blanquecino, o por el proyectil que de lejos alcanza, bien con el cuerpo traspasado por el fuego estival o el frío invernal, los sanaba tras librar a cada uno de sus diversos males. A unos los atendía con suaves salmodias, a otros, dándoles de beber lenitivos, o envolvía aquí o allá sus miembros con remedios curativos, a otros, en fin, ponía en pie con cirugía». (Píndaro, *Pítica* VV. 47-53, traducción de P. Bádenas y A. Bernabé, Madrid, Alianza, 1984). Tan hábil que incluso resucita a los muertos y, por esta razón, Zeus lo fulmina con su rayo. Asclepio pasará entonces a ser honrado como un dios.

Los mitos que se refieren a Asclepio sitúan su historia en Tesalia. Pero el clero de Epidauro divulga versiones del mito que ponen a Asclepio en relación con Epidauro. Y desde allí su culto se extiende, a partir del s. y, a otras ciudades griegas. En 420-419, Atenas, por ejemplo, hace traer la estatua del dios de Epidauro.



EPIDAURO. SANTUARIO DE ASCLEPIO

A. *Templo de Asclepio.* B. *Tholos.* C. *Estadio.* D. *Teatro.*
1. *Baños de Asclepio.* 2. *Biblioteca.* 3. *Cisterna.* 4. *Templo de Afrodita. 5. Pórtico.* 6. *Termas (Akoé). 7. Templo de Apolo y de Asclepio.* 8. *Gimnasio.* 9. *Odeón.* 10. *Propíleos.* II. *Baño griego.* 12. *Palestra.* 13. *Cisterna de la palestra.* 14. *Vía Sacra.* 15. *Propíleos del Santuario.* 16. *Pozos.* 17. *Torrente.*

Fuente: K. Papaioannou, *L'Art Grec,* Ed.. Mazenod, 1972.

• *Rituales de curación.* Los griegos acuden a consultar a Asclepio para conocer los remedios para curar sus males. Pero el santuario es también, cada cuatro años, escenario de grandes fiestas, las Asclepias, comparables a las otras fiestas panhelénicas, de ahí la presencia en el santuario de construcciones como el teatro, el estadio, el gimnasio y las hosterías.

La originalidad del santuario radica en los rituales que los sacerdotes hacían cumplir a los peregrinos que acudían a buscar la curación junto a Asclepio. Todo comienza con las purificaciones rituales, sacrificios y abluciones con el agua de las fuentes sagradas. Sólo pueden entrar en el santuario seres sin mancha, mancha física (por ejemplo, es un requisito la abstinencia de relaciones sexuales) o mancha moral. Como en el santuario de Apolo en Delos, está prohibido morir y dar a

luz en el recinto del santuario. A continuación, el peregrino se dirige a un pórtico donde pasará la noche: el *encoimeterion.* Es un *ábaton,* es decir, un lugar prohibido a aquellos que no son puros.

Ahí tiene lugar un procedimiento oracular: la *incubatio.* Mientras el consultante duerme, el dios, en un sueño, le indica el remedio para su mal. De las curaciones tenemos testimonios de varios tipos: los exvotos que se amontonan en el templo representan las partes del cuerpo enfermas y curadas, estelas erigidas dentro del santuario, donde, según Pausanias, «están grabados nombres de hombres y mujeres curados por Asclepio y además también la enfermedad que cada uno padeció y cómo se curó» (II, 27.3).

Un ejemplo: «Ambrosía de Atenas, tuerta. Esta mujer acudió junto al dios como suplicante. Paseándose junto al santuario ella se burlaba de algunas de estas curaciones, pretendiendo que era increíble que cojos y ciegos recobrasen su salud sólo por haber tenido un sueño. Durmió en el santuario y tuvo un sueño: le parecía que el dios, muy cerca de ella, le decía que la curaría pero que, en compensación, ella debería consagrar en el santuario un cerdo de plata como recuerdo de su necedad. Habiendo dicho esto, hizo una incisión en su ojo enfermo y vertió en él un remedio. Al día siguiente ella salió curada». (Sylloge 3, 1168, 33-41).

La curación es, o instantánea como en este caso, o diferida, cuando el dios se contenta con dar consejos que los sacerdotes del santuario interpretan convertidos en verdaderos médicos (considerados, desde la Antigüedad, como charlatanes por los poseedores de la ciencia hipocrática). Fueron esas curaciones y la hábil propaganda que se hizo las que mantuvieron el éxito del santuario hasta el siglo VI d.C. San Jerónimo aún fustiga a los que van al «templo de Esculapio a dormir sobre las pieles extendidas de las víctimas y pedirle a los sueños el secreto del porvenir».

El santuario se compone de un gran número de edificios, varias veces reconstruidos y ampliados. Es todavía un enigma la función de uno de ellos, un edificio redondo o *tholos,* cuyo subsuelo en forma de laberinto excitó la imaginación de los arqueólogos que lo han interpretado como la morada de las serpientes sagradas, la tumba del héroe o como la representación de una topera, lugar de culto de un dios-topo. La fama y la afluencia de peregrinos transforman poco a poco el santuario, que pasa de ser un lugar oracular donde se practica la *incubatio,* a un gran complejo de cuidados y baños, en el que los sacerdotes de Asclepio hacen fructificar su arte.

Los santuarios de Asclepio se multiplican en época helenística y algunos alcanzan, a veces, la fama del de Epidauro, como el Asclepeion de Cos. Es en su recinto donde se desarrolla la escena que cuenta Herodas en el *mimiambo:* «Las mujeres que hacen ofrendas y sacrificios en el templo de Asclepio» cuyas primeras líneas constituyen un vivo ejemplo de las prácticas de culto. Asclepio es llamado aquí «señor Peán», también epíteto frecuente de Apolo. Unas mujeres, File y Cino, con sus esclavas, llegan al santuario. Cino habla:

«CINO.— ¡Salve, soberano Peán, que reinas en Trica y que tienes tu morada en la dulce Cos y en Epidauro! Salud también, contigo, a Corónide que te dio el ser, y a Apolo, y a aquellas a quien tocas con la mano derecha, Higieía; salud a Panace, Epió, Yesó, que tienen aquí sus altares venerados; salud a Podalirio y Macaón, que expugnaron la mansión y muros de Laomedonte, sanadores de salvajes enfermedades; salud también a cuantos dioses y diosas habitan tu hogar, padre Peán; venid propicios y aceptar como postre este gallo, mensajero de los muros de la casa, que os inmolo. Porque la fuente de recursos de que disponemos ni es abundante ni la tenemos siempre al alcance de la mano, ya que, si no, ofrendaríamos un buey o una gorrina bien rellena de tocino, y no un gallo, en agradecimiento por la curación de las enfermedades que tú, señor, borraste con una simple imposición de tus suavizadoras manos. (A la esclava) El cuadro, Cócale, colócalo a la derecha de Higieía». (Herodas, *Mimiambos,* trad. *J.* L. Navarro González y A. Melero, Gredos).

LOS MISTERIOS DE ELEUSIS

El último ejemplo de santuario panhelénico que vamos a considerar, el santuario de Eleusis, tiene la originalidad de ser, a la vez, un lugar de culto oficial estrechamente dependiente de la

ciudad de Atenas y un lugar de expresión de la piedad individual, abierto a todos los hombres de lengua griega.

La rica ciudad de Eleusis, que en un principio era independiente, se integró en el estado ateniense a principios del siglo VI o, incluso, a finales del siglo VII. Al mismo tiempo, el santuario de las Dos Diosas y los misterios que se celebraban en él pasaron a estar bajo el control de Atenas, concretamente bajo el control del arconte rey *(basileus)* que supervisaba el conjunto de los cultos tradicionales. El mantenimiento de los privilegios de las dos familias de los Cérices y de los Eumólpidas en el seno de las que se reclutaba a los principales sacerdotes del culto, no impide a Atenas ejercer una influencia cada vez más directa sobre la vida del santuario y la organización del culto. (De tal modo que, desde la época de Solón, la *Boulé* se reunía al día siguiente de los *Misterios* para juzgar las eventuales infracciones. Desde finales del siglo VI o comienzos del y, el Estado ateniense controlaba los sueldos de los sacerdotes de Eleusis y fijaba las normas de algunos sacrificios; de modo que es muy probable que el hierofante recibiera del estado ateniense una contribución financiera. Finalmente, en el transcurso del tercer cuarto del siglo V, un grupo de *epístatas* estaba asignado para velar los bienes de las Dos Diosas. Otros documentos muestran, a lo largo del siglo V y el especial interés que tenía Atenas por el santuario de Eleusis.

Según la tradición del *Himno homérico a Deméter,* que, en general, se considera anterior a la anexión de Eleusis por el Ática, los Misterios habían sido fundados por la misma Deméter cuando, yendo en busca de su bija Core, se detuvo en Eleusis en los dominios del rey Céleo. En su honor, el pueblo de Eleusis erigió un gran santuario, y Deméter les enseñó los ritos sagrados destinados a calmar su duelo y para celebrar su poder (véase cuadro p. 116).

El principal sacerdote del culto era el *hierofante,* del *genos* de los Eumólpidas. Como su nombre indica, su principal función era la de «mostrar los objetos sagrados», los *Hierá,* punto culminante de la iniciación, cuyos momentos más solemnes presidían. Concretamente él es encargado de pronunciar la fórmula que abría los Misterios a todos los griegos y se los prohibía a los «asesinos y a los no griegos».

UN PROCESO POR IMPIEDAD

Este extracto de un discurso de Andócides (orador ateniense de finales del siglo V) Sobre los Misterios, *muestra de manera evidente el control ejercido en el desarrollo de los Misterios por el arconte rey y el Consejo ateniense. Dei mismo modo, ilustra también, a través del personaje de Hiponico, sobre la existencia y el papel de los exégetas. Andócides había sido acusado de haber depositado un ramo de suplicante en el Eleusinio durante el período de los Misterios.*

«Pues después que hubimos llegado de Eleusis y se hubo producido ya la *éndeixis,* el arconte rey comparecía, según es costumbre, a propósito de cuanto en Eleusis hubo según el rito, y a la vez los prítanes hablaron de conducirlo ante el Consejo, y aún le instaban a que mandara aviso tanto a Cefisio como a mí a fin de que estuviéramos presentes en el Eleusinio, puesto que allí iba a reunirse el Consejo con arreglo a la ley de Solón que ordena que al día siguiente a los Misterios se celebre sesión en el citado Eleusinio. Nos presentamos pues, según lo que se nos acababa de comunicar. Y tan pronto como estuvo el Consejo en pleno, puesto en pie Calias el hijo de Hiponico, que lucía su vestimenta sacerdotal, dice que sobre el altar hay puesta una ofrenda de súplica, y la mostró. Acto seguido, empezaba el heraldo a preguntar quién había depositado la ofrenda, y nadie asentía. En cuanto a nosotros, estábamos sentados, cuando este individuo nos vio. Y como nadie contestaba, pues el aquí presente Eucles se marchó yéndose dentro, luego de haber hecho sus indagaciones. Por tanto, hazme el favor de citarlo. Antes de nada, pues, si es verdad esto que digo, testifícalo Bucles.

Testimonio

Que estoy diciendo la verdad, probado está mediante testimonio; pero a mí mucho me parece que es lo contrario de lo que dijeron los acusadores. Porque, si os acordáis, dijeron que las Dos Diosas me habían

confundido, ellas mismas, de modo que depositara la ofrenda sin apercibirme de la ley, a fin de que expiara mi delito. Mas yo, jueces, aun si mis acusadores dicen verdad en la mayor medida posible, afirmo que por las Dos Diosas mismas he sido salvado. Porque si hubiera depositado la ofrenda, pero no hubiera atendido a la pregunta, ¿qué otra cosa hubiera ocurrido sino que me habría perdido a mí mismo al dejar dicha ofrenda, y en cambio me habría salvado por un adarme de fortuna al no haber asentido, por supuesto que gracias a las Dos Diosas? Evidentemente, si las diosas hubieran querido llevarme a una muerte segura, sin duda que habría hecho falta que yo reconociera el delito aun sin haber depositado la ofrenda. Al contrario, ni lo reconocí ni la deposité. Pero ya que Eucles decía al consejo que nadie contestaba al requerimiento, Callas, puesto en pie, exponía de nuevo que era ley ancestral que si alguien durante los misterios depositara una ofrenda de súplica en el Eleusinio, que muera sin juicio, y que en cierta ocasión su padre, Hiponico, había explicado todo esto a los atenienses, y que él había oído que la ofrenda la había depositado yo. Se planta entonces sobre el estrado este hombre que aquí veis, Céfalo, y dice: «Callas, tú que de todos los mortales eres el más impío, no sólo estás, por de pronto, interpretando una ley a pesar de ser del linaje de los Cérices, facultad de interpretación que por ley divina no te está permitida; a continuación, además mencionas una ley ancestral; pero la estela junto a la que sigues ordena que sea deudor de mil dracmas, "si en el Eleusinio depositara alguien una ofrenda de súplica". Y luego, ¿a quién has oído que Andócides ha puesto la ofrenda? Llámalo, para que también nosotros lo digamos». Así, una vez se leyó la estela y no pudo aquél decir a quién oyó, quedó del todo en evidencia a los ojos del Consejo como responsable de haber depositado la ofrenda».

Andócides, *Sobre los Misterios,* 111-116.
Traducción de J. Redondo Sánchez, Gredos.

LA FUNDACIÓN DE LOS MISTERIOS POR DEMÉTER

El himno a Deméter, cuya fecha se hace remontar hasta una época anterior a la anexión de Eleusis al Ática, narra el largo camino de Deméter en busca de su hija Core:

«Un agudo dolor se apoderó de su corazón. En torno a sus cabellos perfumados de ambrosía destrozaba con sus propias manos su tocado. Se echó un sombrío velo sobre ambos hombros y se lanzó como un ave de presa, sobre lo fume y lo húmedo, en su busca.

Mas no quería decirle la verdad ninguno de los dioses ni de los hombres mortales. Ninguna de las aves se le acercó como veraz mensajera.

Desde entonces, durante nueve días la venerable Deó anduvo errante por la tierra, llevando en sus manos antorchas encendidas. Y ya no se nutría con la ambrosía ni el néctar dulce de beber, presa de aflicción. Y tampoco sumergía su cuerpo en el baño».

Finalmente el Sol le cuenta que Hades ha raptado a Core con el consentimiento de Zeus. Recibida en casa de Metanira, hace que se confíe a sus cuidados el infante real, Demofonte al que ella intenta hacer inmortal frotándolo con ambrosía y colocándolo en el fuego. Pero es sorprendida por la reina, lo que rompe el hechizo:

«¡Hombres ignorantes, ofuscados para prever el destino de lo bueno y lo malo que os acucia. También tú, efectivamente, por tus insensateces has causado un desastre irreparable. Sépalo, pues, el agua inexorable de la Estigia, por la que los dioses juran. Inmortal y desconocedor por siempre de la vejez iba a hacer a tu hijo, e iba a concederle un privilegio imperecedero. Mas ahora no es posible que escape a la muerte y al destino fatal.

Con todo, un privilegio imperecedero tendrá por siempre, a causa de que estuvo subido en mis rodillas y se durmió en mis brazos. En las debidas estaciones, cuando los años cumplan su ciclo, los hijos de los eleusinos trabarán en su honor un combate y una lucha terrible entre sí por siempre, por el resto de sus días.

Soy Deméter, la venerada, que proporciona el mayor provecho y alegría a inmortales y mortales. Pero ¡ea! Que todo el pueblo me erija un gran templo y un altar dentro de él, al pie de la ciudadela y del elevado muro, por cima de Clícoro, sobre una eminencia de la colina. Los ritos, los fundaré yo misma, para que en lo sucesivo, celebrándolos piadosamente, aplaquéis mi ánimo.

Dicho esto la diosa cambió de estatura y de aspecto, rechazando la vejez. En su torno y por doquier respiraba belleza. Un aroma encantador de su fragante peplo se esparcía. De lejos brillaba la luminosidad del cuerpo inmortal de la diosa. Sus rubios cabellos cubrían sus hombros, y la sólida casa se llenó de un

resplandor como el de un relámpago».

A *la mañana siguiente, Céleo convoca a su pueblo:*

«Y él, tras convocar a asamblea al numeroso pueblo, le ordenó erigir en honor de Deméter de hermosa cabellera un templo opulento y un altar sobre una eminencia de la colina. Ellos de inmediato obedecieron, y prestaban oído a lo que decía; así que lo construyeron como había ordenado, y fue progresando según la voluntad de la diosa.

Así que cuando lo concluyeron y pusieron fin a su esfuerzo, se encaminaron cada uno a su casa. Mientras, la rubia Deméter, sentada allí aparte de los Bienaventurados todos, permanecía consumida por la nostalgia de su hija de ajustada cintura.

Hizo que aquel fuera el año más espantoso para los hombres sobre la tierra fecunda, y el más perro de todos, pues la tierra ni siquiera hacía medrar semilla alguna, ya que las ocultaba Deméter, la bien coronada. Muchos corvos arados arrastraban en vano los bueyes sobre los labrantíos y mucha cebada blanca cayó, inútil, a tierra.

De seguro habría hecho perecer a la raza toda de los hombres de antaño por la terrible hambre, y habría privado del magnífico honor de las ofrendas y sacrificios a los que ocupan olímpicas moradas, si Zeus no se hubiese percatado y lo hubiera meditado en su ánimo.»

Entonces, interviene Zeus hasta conseguir que Core regrese una parte del año junto a su madre. El resto lo pasará en los Infiernos, junto a su esposo.

Himno a Deméter, vv. 40-50, 251-280, 296-314.
Traducción de A. Bernabé Pajares, Gredos.

Con él, la sacerdotisa de Deméter, del *genos* de las Filidas era quizás el personaje más antiguo del culto y seguía siendo el más importante después del hierofante, disputándole incluso la prerrogativa en algunos sacrificios. El *daduco,* el «portador de antorcha» elegido entre los miembros del *genos* de los Cérices acompañaba al hierofante en la apertura de los Misterios. El «sacerdote del altar», elegido dentro del mismo *genos,* el cuarto gran dignatario, vigilaba el cumplimiento del ritual. Estos sacerdotes y sacerdotisas eran elegidos de por vida al igual que algunos otros que los rodeaban. Importantes privilegios (como la *proedria,* el derecho a un sitio de honor en el teatro) e ingresos acompañaban su cargo, en relación directa con el esplendor de los Misterios, que no cesa de aumentar en el transcurso de los siglos v y IV.

Los Misterios se celebraban según una ceremonia compleja, en varias etapas repartidas por diferentes lugares y en dos momentos diferentes del año. Cualquier hombre de lengua griega, «cuyas manos no estén manchadas», es decir, que no sea ni criminal, ni sacrílego, ni asesino, como proclamaba la fórmula de apertura, puede llegar a ser *mystes:* candidato a la iniciación. Entraba entonces, bajo la dirección de los *mistagogos* y el control de los *epimeletas* de los Misterios, en una larga preparación compuesta de una multitud de prácticas, ayunos y retiros colectivos, alentados por los *mystai* de los años anteriores y la mirada de los participantes en las fiestas.

En el mes de Antesterion, en primavera, tenía lugar la primera etapa, los *Pequeños Misterios,* instituidos en el momento en que Eleusis cayó bajo el control de Atenas. Representaban el primer grado de la iniciación indispensable para presentarse a los *Grandes Misterios.* Tenían lugar en Agra, cerca de Atenas. Presididos por el arconte rey asistido por el personal religioso de Eleusis y las familias sacerdotales, culminaban con un sacrificio solemne a las Dos Diosas (expresión que designa tradicionalmente a la pareja Deméter-Core), que acompañaba las abluciones purificadoras de los *mystai* en el Iliso.

Los *Grandes Misterios* tenían lugar seis meses más tarde, en el mes de Boedromion, y duraban diez días. Una procesión, que empezaba en Eleusis, acompañaba con gran ceremonia a los «objetos sagrados», transportados en cestas (las *cistai)* que los ocultaban de las miradas, hasta el Eleusinio de Atenas, al pie del Acrópolis. Esta primera procesión, escoltada por los efebos, data también de la época de la anexión a Atenas y marcaba claramente la modificación impuesta al culto. La llegada de los *hierá* era solemnemente notificada a la sacerdotisa de Atenea ante los magistrados reunidos y los sacerdotes, en medio de una gran afluencia.

La fiesta propiamente dicha empezaba con la luna llena. Ese día se llamaba *agyrrnos* (reunión de los *mystai)* o *prorresis* (proclamación) porque era el día en el que el *hierofante,* asistido por el *daduco,* procedía a la apertura solemne. Aquellos que eran admitidos penetraban entonces en el Eleusinio, después de haber sido purificados. El día siguiente llevaba el nombre (Halade mystai: «Al mar, *mystai»)* del grito que acompañaba la ceremonia principal: la marcha de los *mystai* hacia el mar. Cada uno de ellos sacrificaba en la orilla de Falero un cerdo, encargado de liberarlos de sus manchas, cuya carne era quemada y las cenizas dispersadas. Los mismos *mystai,* purificados en el mar, vestidos con ropa nueva y coronados de mirto, subían entonces en procesión hacia la ciudad donde participaban en un sacrificio purificador.

El 19 de Boedromion tenía lugar el regreso de los *Hierá* a Eleusis. Era el día más solemne. La procesión que los acompañaba se extendía los 20 km. que separan las dos ciudades. A la cabeza iba la estatua de Yaco (una de las formas adoptadas por Dioniso), a continuación el carro que llevaba a los *Hierá,* el personal sacerdotal, los *mystai,* los ciudadanos organizados por tribus y por demos detrás de los magistrados, el Areópago y el Consejo de los Quinientos, y, al final, la multitud de todos los que habían acudido atraídos por la reputación de la fiesta. El final de la procesión era el *Telesterion,* la sala de iniciación que, en el s. y, podía acoger hasta 3000 personas en sus gradas. Ahí tenían lugar los *mysteria* propiamente dichos: las ceremonias sólo accesibles a los *mystai,* debidamente preparados, que duraban 3 días.

Comenzaban por un sacrificio solemne a Deméter y Core al cual sólo estaban admitidos, en el recinto del *períbolo,* los iniciados del año anterior y los candidatos a la iniciación, que consumían juntos en el mismo lugar las carnes de los animales sacrificados. Una fórmula, recogida por Clemente de Alejandría, marca para los *mystai* la entrada en el *Telesterion:* «ayuné, bebí el *ciceon,* cogí de la cesta y después de trabajar, volvía a poner en el canasto, volví a coger del canasto y volví a poner en la cesta».

El *ciceon,* es la mezcla de agua, semillas de cebada y menta que Deméter aceptó beber junto a Céleo para romper su ayuno. Detrás de esta fórmula enigmática, numerosos intérpretes han querido ver la manipulación de órganos genitales. Si seguimos a Teofrasto, se trataría más bien de un molino, símbolo de los beneficios aportados por Deméter que permitió a los hombres conocer la vida «del trigo molido». Con la entrada en el *Telesterion* comienza la parte de las ceremonias sobre las que pesaba el secreto exigido a los *mystai* y escrupulosamente guardado por los Ancianos. Todo lo que se ha intentado reconstruir se basa en las calculadas indiscreciones de los cristianos o en las fórmulas alusivas o metafóricas de filósofos como Platón. Quizás la representación de dramas litúrgicos que ponían en escena a Deméter, Core y Zeus, precedía a la *epoptía,* ceremonia final consistente en mostrar a los *mystai* llegados al final de su iniciación, los *Hierá,* encerrados hasta entonces en el *anáktoron,* especie de capilla situada en el mismo *Telesterion,* que eran enseñados a los iniciados por el hierofante. La naturaleza de los *Hierá,* también ha hecho correr mucha tinta. ¿Eran objetos en relación con el «don» de Deméter, la espiga de trigo?, ¿imágenes con un significado sexual?, *¿xoana* (nombre de los antiguos ídolos de madera conservados en algunos templos)? A pesar de las ingeniosas hipótesis y reconstituciones, seguramente no lo sabremos jamás. Al día siguiente, la fiesta terminaba con una última panegiria.

El valor de la iniciación a los ojos de los griegos, residía, sin duda, tanto en el significado de cada una de sus etapas, como en la larga preparación y progresión que conducía a las revelaciones finales del *Telesterion,* compuestas al mismo tiempo de visiones y de enseñanza oral, comentarios o instrucciones pronunciadas por el hierofante y que constituían en conjunto *ta aporrheta:* lo que está prohibido repetir.

¿Qué clase de «revelación» comportaba esta iniciación secreta? El himno a Deméter acaba con la afirmación de un destino diferente después de la muerte reservado a los iniciados: «¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla» (vv. 479-483). Pero Aristóteles afirma: «Los que se inician no deben aprender algo, sino experimentar emociones y colocarse en cierta disposición». No hay enseñanza dogmática

pues, sino una transformación interior basada en la emoción de un reencuentro con lo divino y la promesa de conocer después de la muerte una vida más feliz que la de los no iniciados.

Al mismo tiempo que a cada uno de ellos, las revelaciones concernían al conjunto de la comunidad de los *mystai* reunidos en el *Telesterion* y unidos por una trayectoria común, pero también incorporados a la comunidad más amplia de todos los que ya habían sido iniciados. Por otra parte, el conjunto de la población de las dos ciudades, reunidas en cuerpos constituidos, y todos los que desde otras ciudades habían venido a asistir a las fiestas, eran los que apoyaban con su presencia la exaltación de los nuevos iniciados. Así, la iniciación no separaba a los nuevos *mystai* del cuerpo social, sino que se veía apoyada y valorada por él. Ni el secreto, que tanto contribuyó al prestigio de Eleusis, ni la misma noción de los Misterios, es decir el acceso a revelaciones negadas a los no iniciados, son únicos en la tradición griega. Existen otros ritos encubiertos por el secreto y otros Misterios (como los de Dioniso y los de la Gran Madre). La dimensión mística del encuentro personal con el dios y las revelaciones que esto aporta pueden estar relacionadas con la experiencia religiosa asociada al dionisismo por una parte, y al orfismo por otra, aunque estos tres modos de aproximación a lo divino, sin embargo, no tienen ni el mismo estatus ni la misma finalidad. El prestigio de Eleusis radicaba, sin duda, tanto en la importancia del culto a Deméter, en su antigüedad y en el esplendor conferido por Atenas a las fiestas que lo celebraban, como en la experiencia mística en sí misma y en la emoción, tanto individual como colectiva, que aquélla ponía al alcance de cada uno.

Es necesario tener presente este contexto cívico para no deformar el sentido y el valor que tienen, para los griegos, los cultos mistéricos, y para evitar convertirlos en otra religión distinta de la religión cívica, en una espiritualidad superior, porque se parezcan más, vistos desde la cultura occidental moderna, a las esperanzas futuras de los practicantes de los cultos monoteístas. Esta perspectiva es la que a menudo ha falseado las interpretaciones de los Misterios de Eleusis, así como otros aspectos de la religión griega.

Segunda parte

LOS SISTEMAS DE REPRESENTACIÓN DE LO DIVINO

1

MITOS Y MITOLOGÍA

Lo que llamamos mito, en el mundo griego, se puede presentar bajo las formas más diversas, según las versiones de los mitógrafos, o los fragmentos aislados recogidos, por ejemplo, en las glosas de los lexicógrafos, hasta llegar a las trasposiciones literarias como las que se pueden encontrar en la epopeya, la tragedia o la poesía lírica, y a las composiciones de corte explícitamente teológico como las teogonías. A este conjunto de discursos dispares es a lo que los mitólogos modernos se han tenido que enfrentar para descifrarlo, siguiendo procedimientos diversos.

La noción de mito nos la ha trasmitido la misma tradición griega. En una primera época, la palabra *mythos* indicaba la «palabra formulada» y pertenecía, por tanto, al orden del *logos* («lo que se dice»).

Pero progresivamente, a medida que el *logos* ya no designa solamente «lo que se dice», sino la palabra que tiene la capacidad de convencer cuando se dirige a la inteligencia racional y se refiere entonces a lo «verdadero», se establece una oposición entre estas dos nociones. Por una parte el *logos,* la palabra racional y por otra el *mythos,* referido, por un lado, a lo que no es real y, por otro, a lo que no es racional.

La aparición de la escritura precipita esta oposición. Con el paso de la tradición oral a los distintos tipos de literatura escrita nace un nuevo pensamiento y, a partir del último cuarto del siglo V, se afirma a través de los tratados médicos, las obras históricas, los discursos de los oradores y las disertaciones filosóficas. En todos estos tipos diferentes de discurso el *logos* se convierte en un sinónimo de la racionalidad demostrativa y se afirma de una manera precisa contra el mito hasta triunfar en la Atenas clásica. Para Tucídides, lo *mythodes* es lo maravilloso que el historiador, preocupado sobre todo por lo verdadero, tiene que rechazar (II, 22,4). En Platón se vuelve a encontrar entre lo *mythodes,* lo «maravilloso» propio de los que escriben géneros poéticos y el *alethinos logos, el* «discurso verídico» *(República,* 522 a 8).

Por lo tanto, en la misma época, los mismos relatos míticos, que al principio eran objeto de una tradición oral, se inscriben en las obras literarias. Homero y Hesíodo fijan por primera vez una suerte de «repertorio canónico de las narraciones que ponían en escena a las Potencias del más allá» (J.-P. Vernant, «Razones del mito», *Mito y sociedad en la Grecia antigua,* 1982, p. 177). Por tanto, es ahí, dentro de este repertorio, donde los poetas elegíacos, líricos y trágicos se mueven libremente, atribuyendo al relato tradicional una función y un significado nuevos, como Píndaro, que confiere al relato mítico un valor de «paradigma» en relación con el cual se puede situar y comprender la hazaña celebrada en su canto. Por lo que se refiere a los trágicos, cuando utilizan el pasado mítico, lo hacen para compararlo con el presente y, de ese modo propiciar, por medio de los prejuicios de

los protagonistas de la escena teatral, la ocasión de abrir un debate que resulta conveniente para la ciudad. Cada uno de sus dramas cuestiona, bajo la forma de un problema, alguno de los aspectos de la condición del hombre. Los héroes míticos dejan de ser «modelos», como todavía lo eran en Píndaro, para convertirse en objetos de polémica, en interrogantes que se renuevan sin cesar, de un drama a otro. Edipo, el hombre doble, es la imagen misma del hombre que va en busca de a mismo (Sófocles, *Edipo rey).* En el debate sobre el derecho y la ley, que se produce a través del personaje de Orestes, la historia convoca e interpela a las divinidades antiguas y nuevas (Esquilo, *La Orestiada); en* la *Antígona* de Sófocles se plantea el debate de las relaciones entre el poder y la justicia.

Otros relatos de la misma época parecen múltiples versiones de estos mitos, trasmitidos por la tradición oral de una forma que se ha querido ver como una simple trascripción. Esta es la tarea que, en época helenística, conducirá a la realización de verdaderos compendios mitográficos como la *Biblioteca* del Pseudo-Apolodoro.

Por lo que se refiere al término *mitología,* éste quedará reservado para designar, junto a las diferentes formas que adoptan los relatos míticos, a «un conjunto narrativo unificado que representa un sistema de pensamiento original» (J-P. Vernant, *op.cit.).* La *Teogonía* de Hesíodo (cfr. recuadro p. 134-135), que propone una visión general ordenada del universo divino y humano, o incluso el *mito de las razas* (cfr. recuadro p. 138 y ss.), responden, por ejemplo, a esta definición. El análisis de la organización narrativa del relato y de las relaciones semánticas y simbólicas que lo constituyen, debe permitir al mitólogo el desciframiento de sus significados. La *Teogonía,* enraizada a la vez en la poesía oral y en la creación original, es presentada por el mismo Hesíodo como una revelación inspirada de las Musas que hacen de él una especie de profeta y de su obra, una verdadera «enseñanza teológica» (cfr. infra p. 132 y ss. y un análisis de estas obras).

Existieron en Grecia otras teogonías además de la de Hesíodo, de las que no nos quedan más que algunos fragmentos. Al menos nos permiten adivinar los contornos de un vasto continente constituido por múltiples versiones que se replican y a menudo se contradicen, instaurando una especie de «diálogo del pensamiento mítico». Podemos citar como ejemplo la teología órfica, atestiguada a la vez por los relatos tardíos sobre la generación de los dioses y los hombres, y por un comentario, redactado en la segunda mitad del siglo IV y encontrado en una tumba en Derveni, en Macedonia (cfr. infra p. 136).

LECTURAS DE LA MITOLOGÍA

La lectura filológica de todos estos distintos discursos míticos (por ejemplo, la de la escuela de filología histórica, ilustrada a principios de siglo por la ingente obra de M. P. Nilsson) tendió a ver en ellos una acumulación de elementos dispares y discontinuos, un simple reservorio de explicaciones para aclarar tal o cual rito, en relación con algunos elementos históricos o geográficos. Después, surgió la preocupación por articular algunos procedimientos de desciframiento que dieran cuenta de su coherencia y, a través de su variedad y su complejidad, dieran acceso a las redes de significado que llevan aparejados los mitos, redes que nos aclaran el sistema mental al que se referían. A esta tarea se han dedicado, a lo largo de todo el siglo xx y desde diferentes puntos de vista investigadores de distintas procedencias.

LECTURA DE LOS MITOS

Texto de Claude Levi-Strauss

«Más que entregarse a comparaciones apresuradas y lanzarse a especulaciones sobre los orígenes, es mejor, sin embargo proceder al análisis metódico de los mitos, definiendo cada uno de ellos por el conjunto

de su variantes atestiguadas, y desechando toda idea preconcebida. Solamente así se puede esperar el resultado de alcanzar un estado en el que el hombre y sus obras ocupan su lugar en el conjunto de las cosas susceptibles de conocimiento positivo. Pero, para hacer esto, conviene aplicar un método muy estricto que se basa en tres reglas:

1) Un mito no debe jamás ser interpretado en un único nivel. No existe una explicación privilegiada, porque todos los mitos consisten en poner en relación varios niveles de explicación.

2) Un mito no debe jamás ser interpretado solo, sino en relación con otros mitos, que tomados en conjunto, constituyen un grupo de trasformaciones.

3) Un grupo de mitos no debe jamás ser interpretado solo, sino por referencia: a) a otros grupos de mitos, b) a la etnografía de las sociedades de las que provienen. Porque si los mitos se trasforman mutuamente, una relación del mismo tipo une, sobre un eje transversal al suyo, los diferentes planos entre los que evoluciona toda la vida social, desde las formas de actividad tecno-económica hasta los sistemas de representación, pasando por los intercambios económicos, las estructuras políticas y familiares, las manifestaciones estéticas, las prácticas rituales y las creencias religiosas. Se alcanzan así estructuras relativamente simples, cuyas trasformaciones engendran los mitos de diversos tipos. Por esta vía, la antropología colabora modestamente en la elaboración de esta lógica de lo concreto que parece ser una de las mayores preocupaciones del pensamiento moderno, y que nos acerca, más que alejarnos, a formas de pensamiento en apariencia muy extrañas a la nuestra.

Estas formas no se pueden describir como pre—lógicas. Ellas son lógicas de otra manera, pero solamente en la medida en que el pensamiento occidental se ha visto dominado por una lógica demasiado estrecha».

Claude Lèvi-Strauss «Religiones comparadas de los pueblos sin escritura», *Anuario de la EPHE,* París, 1961, p.

Texto de Marcel Detienne

La doble escritura de la mitología

«La «mitología» no es, pues, cosa simple. Ni en Grecia ni en ninguna parte. La *Odisea* da el tono con su aire de saber que es muy fastidioso oír siempre las mismas historias. Y hay espacio para todas las opiniones. Arropado en la oración fúnebre, Demóstenes puede anunciar a los atenienses que por sus hazañas entran en el mito, y todo el mundo se siente muy cómodo en él. Un siglo antes, Heródoto, en sus nuevos ropajes de investigador jónico, arroja el *mito* a las ortigas, pero no renuncia a ningún relato de la tradición, ni tampoco a las genealogías de las potencias divinas. Pero aún hay más. Y lo que nos lleva a ello es el modelo tan regional de la doble escritura de la mitología. A partir de Lévi-Strauss y Georges Dumézil (a pesar de él), hay dos maneras esenciales de percibir la mitología y, por tanto, de analizarla. Ya sea como un género narrativo, como un dominio organizado por determinados modos de narración; ya sea como un sistema de representación que excede siempre el género narrativo con un aspecto singular de la mitología. En resumen, Dumézil y Lévi-Strauss hacen la misma elección que Platón: la mitología es fundamentalmente una estructura de pensamiento, una *cosa mentale* más allá de su revestimiento narrativo del momento. Hasta es probable que el filósofo del *Timeo* se interesara en la teoría, tan lingüística, de A. J. Greimas, para quien la mitología es un código semántico capaz de «generar» el conjunto de los relatos míticos, sea cual fuere su forma. Lo más seguro es que, en Grecia, con independencia del proyecto filosófico de Platón, haya al mismo tiempo una mitología-marco y una mitología-saber. Por una parte, un sistema de pensamiento que funciona como englobante, más o menos riguroso y de uno al otro extremo de la cultura griega, lo que invita a leer el conjunto de la cultura con sus creencias, sus saberes, sus prácticas, sus diferentes tipos de relatos, y a leerlos en correspondencia, en sus modos de relación, con sus categorías, sus modos de organización lógica, de manera unitaria, sin dejarse impresionar por la cronología breve y sus compulsiones, a menudo falsas. Y, por otra parte —habría que decir *en el interior* de la mitología-marco de pensamiento—, hay una mitología—saber, con los diferentes lugares de ejercicio del saber: Ulises, Atidógrafos, filósofos y «mitógrafos», los léxicamente verdaderos, los que evoca Deodoro, llegando de Sicilia. Mitología-saber habitada, y desde largo tiempo atrás, por una historia-memoria con formas narrativas como la «arqueología», la oración fúnebre, los discursos de fundación y, para terminar, investida por personas que se autodenominan profesionales de la

«grafía de los mitos». En consecuencia, una manera indígena de pensar la mitología. Con la única diferencia de que esos indígenas son, en este caso, nuestros interlocutores. Una manera griega que el análisis de los mitos, el nuestro, debe tener en cuenta e integrar en su propia lectura».

M. Detienne, «La double écriture de la mythologie», *L'Écriture d'Orphée,* París, Gallimard, 1989, pp. 185-186, Ed. cast.: *La escritura de Orfeo,* Madrid, Taurus, 1990.

Recordando brevemente sus enfoques, intentaremos mostrar cómo se ha ido constituyendo poco a poco, a través de las diferentes lecturas, una autentica técnica de análisis de los mitos.

Al final del siglo XIX, tomando el relevo del ensayo de «ciencia de los mitos» que se había iniciado a finales del siglo XVIII, vieron la luz grandes teorías mitológicas de ambición universalista. Dentro de la escuela antropológica inglesa (cfr. E. B. Tylor y Andrew Lang), J. G. Frazer propuso una lectura basada en la comparación con las civilizaciones llamadas primitivas, que le llevó a explicar los mitos recurriendo a las fuerzas naturales como la vida y la muerte de la vegetación.

Como reacción frente a estas generalizaciones, la escuela de filología histórica alemana, dominada por L. Deubner y M. P. Nilson, se dedicó, en el periodo de entreguerras a la recopilación y clasificación de datos, proporcionando, con este trabajo, un conjunto de instrumentos de trabajo indispensables, a pesar de su tendencia a reducir la mitología a una acumulación de relatos diferentes. De manera paralela, otra de las vías de investigación condujo hasta las raíces lejanas de la mitología y la religión griegas. Esta perspectiva sigue inspirando hoy los estudios de W. Burkert que se remite a los orígenes paleolíticos de los mitos y de los rituales sacrificiales, mientras que otras investigaciones se vuelven hacia el pasado egeo o micénico, como por ejemplo los trabajos de P. Lévéque. Aunque la mitología y la religión griegas constituyen un caso aparte, esencialmente marginal en el conjunto indoeuropeo, se beneficiaron, sin embargo, de las investigaciones de G. Dumézil sobre la trifuncionalidad (cfr. un ejemplo en el análisis del *mito de las razas, p.* 137), encontrando algunos elementos relacionados con ella dentro de ciertos ciclos y rituales griegos, por ejemplo, en la leyenda de Heracles o en la teología de Apolo.

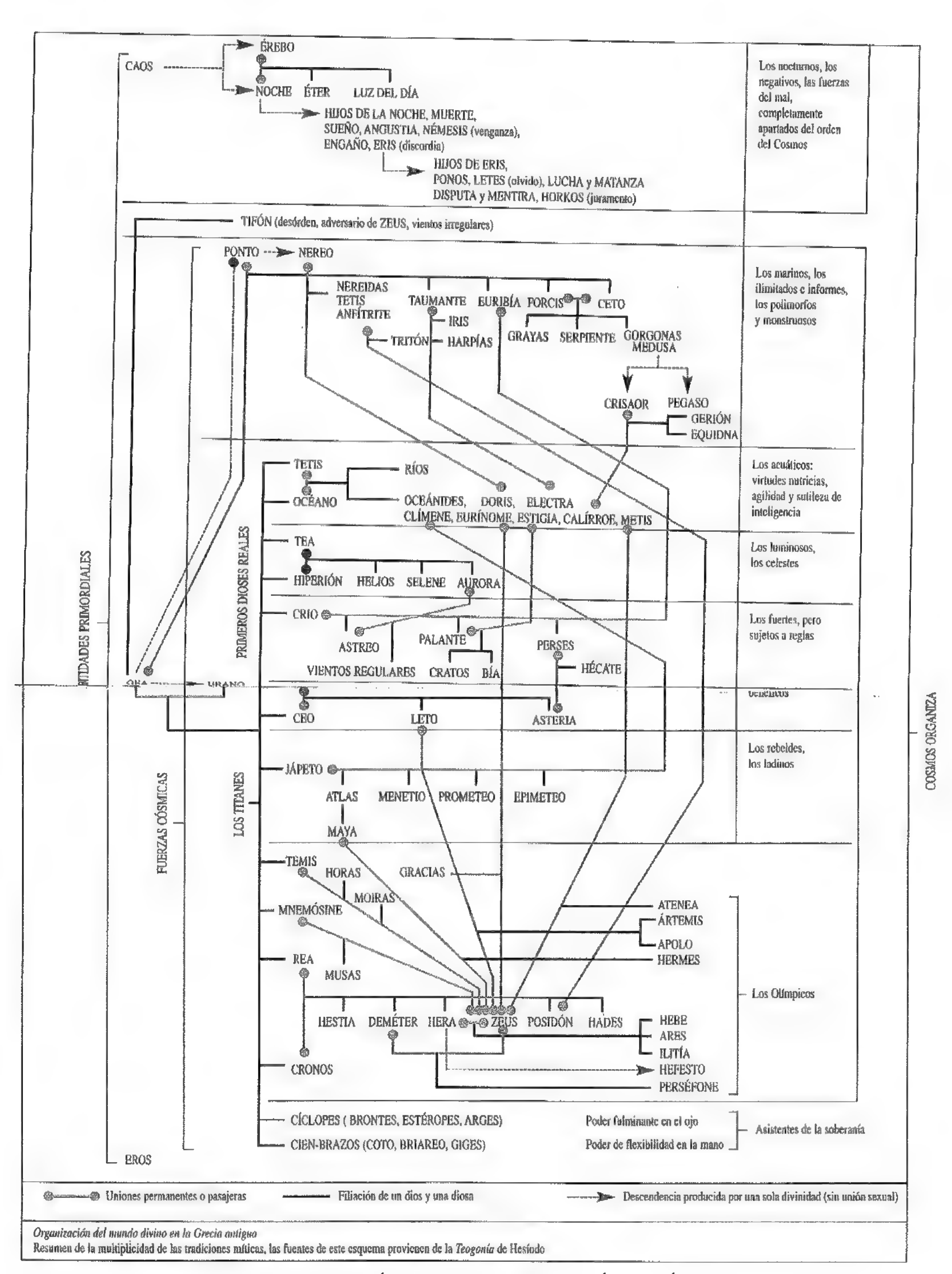
En los últimos veinte años se ha puesto el acento en la mitología y la religión griegas de época histórica, arcaica y clásica, por una parte, en los trabajos de J.-P. Vernant y M. Detienne, y, por otra, en los trabajos de J. Rudhart. Esta investigación se ha visto impulsada y nutrida por los trabajos de la sociología francesa y de la antropología, marcados en particular por la obra de M. Mauss y —por lo que se refiere al mundo griego— por la obra de L. Gernet, y, también ahí, la aportación de G. Dumézil ha sido decisiva. Este investigador ha puesto en evidencia las profundas analogías estructurales que existen detrás de los diferentes sistemas religiosos de los pueblos indoeuropeos. Su comparativismo hace aflorar, a través del análisis de los mitos algunas estructuras de orden mental que afectan a los modos de representación del universo y de la organización de la sociedad. El mito aparece en este contexto como un sistema simbólico «que sirve de vehículo para los modos de clasificar, de coordinar, de agrupar y enfrentar los hechos, de percibir a la vez semejanzas y diferencias, en suma, de organizar la experiencia» (J.-P. Vernant, «Razones del mito», *Mito y sociedad en la Grecia antigua,* 1974 —primera edición en español 1982, Madrid, Siglo XXI—, p. 233). Para completar estas investigaciones, Claude Lévi-Strauss propuso un nuevo método de análisis, inspirado en la lingüística, que ponía de manifiesto la «lógica de lo concreto» que actúa dentro de los mitos, y al mismo tiempo la relación de los mitos con su contexto cultural y etnográfico (véase recuadro p. 125). La aplicación al mundo griego de estos procedimientos condujo a ajustar los tipos de lecturas adaptados a las distintas formas de discurso mítico, a partir de las cuales se podía establecer el corpus con el que se pueden confrontan todas las versiones y las variantes de los mitos aparecidos cualesquiera que sean sus fuentes y su época, integrando en él las indicaciones extraídas de otros ámbitos de la cultura griega. Así, a través de sus investigaciones sobre la *metis:* la categoría mental de «la inteligencia astuta» J.-P. Vernant y M. Detienne pusieron de manifiesto el modo de acción de cierto tipo de divinidades *(Les Rases de l' intelligence. La metis*

des Grecs, 1977[1]). Otro ejemplo más. Por medio del ritual y de la figura de Adonis, M. Detienne ordenó las grandes categorías que penetran el universo mítico de los griegos, los códigos alimentarios, sexuales, agrícolas, el sacrificio, el matrimonio y la agricultura *(Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromares en Grèce,* Gallimard, París, 1974[2]). Este método, aplicado a determinadas obras literarias, condujo a descifrar los contenidos míticos subyacentes. A este trabajo se dedicó, por ejemplo, J.-P. Vernant en «Estructuras del mito» *(Mythe et pensée chez le Grecs*[3]*),* a propósito del mito de las razas de Hesíodo. Y en «Caza y sacrificio en la Orestíada de Esquilo» *(Mythe et tragédie chez las Grecs*[4]*),* P. Vidal-Naquet estudia, con los mismos procedimientos, las metáforas del sacrificio corrompido.

Esta metodología constituida poco a poco se ha ido extendiendo con gran provecho, más allá de los textos literarios, a diferentes temas que orientan las investigaciones desde estos últimos años hacia los mitos, tanto en Francia como en el extranjero. Una amplia investigación, llevada a cabo al mismo tiempo en relación con los mitos y con las prácticas sacrificiales griegas, ha puesto en evidencia el papel central del sacrificio tanto en la *polis,* como en la imaginación de los griegos (M. Detienne y J.-P. Vernant eds., *La Cuisine du sacrifice en pays grec,* Gallimard, París, 1979). Otros estudios, que no podemos enumerar aquí en su totalidad (cf. bibliografía) han explorado a través de los mitos, el tema del matrimonio y de la condición femenina, el tema de los jóvenes y de sus modos de acceso a la vida cívica y el tema de la muerte. Otro tanto ocurre con las investigaciones que remiten a la relación del mito y la política por un lado, y a la del mito y la historia por otro, extensas cuestiones que aquí sólo podemos indicar. Al mismo tiempo, se estaban consagrando otros trabajos al estudio de las estructuras del sistema politeísta y de las grandes divinidades, esforzándose en destacar para cada una de ellas, a través del conjunto de los mitos que les conciernen, la compleja estructura que permite comprender sus diferentes modos de acción. Paralelamente se llevaba a cabo, además, una investigación sobre la misma noción de mito y de mitología, desde sus orígenes griegos hasta las teorías modernas que han renovado su concepto.

La conclusión para este breve estado de la cuestión, se la pediremos prestada a P. Ellinger (cfr. bibliografía): «A lo largo de estas investigaciones, el mito habrá dejado de ser esa cosa incompresible llegada desde la profundidad de las edades, o esa cosa cargada con un poder misterioso que a veces nos gusta invocar, para constituir las categorías y las grandes articulaciones de un imaginario que les permitía a los griegos pensar la realidad, tanto dentro de lo cotidiano, como en los acontecimientos (...) Habremos dejado de interesarnos por los mitos por sí mismos y en sí mismos... para tomar como objeto los problemas que se plantean a través de ellos, los pensamientos implícitos que desarrollan, la articulación dominante de un sistema de imaginario colectivo, esta amalgama mental extraordinariamente estructurada ... que mantiene unidos a la vez a los más variados relatos y a los fenómenos sociales».

[1] Edición castellana: *Las artimañas de la inteligencia. La «metis» de los griegos,* Madrid, Taurus, 1988.
[2] *Los jardines de Adonis,* Madrid, Akal, 1983.
[3] *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1974.
[4] *Mito y tragedia en la Grecia antigua,* Taurus, Madrid, 1989.



LA GENEALOGÍA DE LOS DIOSES SEGÚN HESÍODO

Fuente: extraído de Thesaurus, *Encyclopaedia Universalis*

COSMOGONÍAS Y TEOGONÍAS

Los griegos conocieron varios mitos cosmogónicos, relatos de los orígenes del *cosmos,* es decir, del mundo, que son los relatos del nacimiento progresivo del mundo ordenado. Pero de la mayoría de esos mitos no conservamos más que tradiciones fragmentarias. Una de ellas atribuía, por ejemplo, a las fuerzas acuáticas, a la pareja Océano y Tetis, la condición de divinidades primordiales en el principio del mundo; otra, en cambio, otorga ese papel a Nix, la noche; y, en un poema cosmogónico, Alemán, en el s. vn, unía el tema de las aguas primordiales al de la Noche originaria.

La Teogonía de Hesíodo

El texto sistemático más antiguo y completo de ordenación del mundo que se nos ha conservado es la *Teogonía* de Hesíodo.

Hesíodo vivió en Beocia y compuso dos amplios poemas: la *Teogonía* y *Trabajos y Días,* a mediados del s. VII. Decía haber sido inspirado por las Musas que le revelaron la Verdad, es decir, «lo que ha sido, lo que es y lo que será».

La *Teogonía:* este texto, de composición rigurosa, presenta la historia de las generaciones de los dioses y su lucha por la soberanía. Pero antes, describe el tiempo de los dioses primordiales y en eso aparece como una verdadera cosmogonía.

1. El primer momento de la cosmogonía es el de Caos (el abismo), de Gea (Tierra) y de Eros (la fuerza de la renovación). Caos y Gea dan cada uno origen a distintas fuerzas sin necesidad de plantear su unión. Por ejemplo, de Caos nacen Érebo y Noche, de Gea, Urano (Cielo) y Ponto (el flujo marino)... El segundo momento de la cosmogonía es el de la unión entre Gea y Urano, unión que engendra a los doce Titanes (el más joven de los cuales es Cronos), los tres Cíclopes y los tres Cien-Brazos. Pero Urano impide a sus hijos ver la luz, porque cubre constantemente a Gea, obligándole a enterrar a sus hijos en lo más profundo de ella misma. Gea pergeña entonces una artimaña, crea una hoz que entrega al más joven de los Titanes: Cronos, y éste castra a su padre. A partir de ese momento Urano, separado de Gea, se quedará instalado en su lugar en la cima del mundo, la generación de los seres primordiales está terminada y el mundo puede organizarse.

Pero la acción de Cronos tiene otras consecuencias:

— el nacimiento de Afrodita: el amputado sexo de Urano cae en Ponto y se mezcla con la espuma del mar; de ahí nace Afrodita,

— las gotas de sangre de Urano caen sobre Gea y la fecundan. De ella nacen tres grupos de fuerzas divinas: las Erinias, (divinidades de la venganza), los Gigantes y las Ninfas de los fresnos (Melias).

Con la mutilación de Urano, la lucha y la violencia, por una parte, y la persuasión y el amor por otra, encuentran un lugar en un mundo donde el tiempo está desbloqueado, donde puede comenzar la lucha por el poder entre los dioses.

2. Hemos de recordar que entre la creación de las divinidades primordiales y la situación de la última generación de los dioses se sitúa un episodio de primera importancia: la aparición del héroe Prometeo, la institución del sacrificio cruento y la definición de la condición del hombre. Este relato es la clave del conjunto del texto (para su análisis ver el párrafo sobre los mitos de sacrificio, p. 141).

3. Las luchas de los dioses por el poder. Los hijos de Urano y de Gea entran en escena. Forman parejas de hermanos y hermanas que engendran a su vez otras fuerzas divinas. Entre esas parejas de Titanes, se encuentra la de Rea y Cronos, que reina sobre los demás dioses. Para evitar que uno de

sus hijos llegue a ser rey en su lugar, Cronos se traga a sus hijos en el momento del nacimiento: Hestia, Deméter, Hera, Hades, Posidón. Pero el último, Zeus, se le escapa, porque Rea le había hecho tragar un piedra en su lugar. La inteligencia astuta, la *metis* de la que primero Rea, y luego Zeus hacen gala en este asunto, es el elemento esencial del éxito. Zeus crece y fuerza a Cronos que vomite a sus hijos.

Antes de conquistar definitivamente el poder, Zeus y su generación de «hermanos» tendrán que combatir a los Titanes que acabarán fulminados, luego al monstruo Tifón que es enviado al Tártaro. Los dioses olímpicos confían la realeza a Zeus que reparte entre ellos todos los honores e inaugura un reino de paz y justicia. Tradiciones más tardías que el texto de Hesíodo narran además otra serie de repercusiones.

LA TEOGONÍA DE HESÍODO

Los primeros dioses

«En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.

Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo.

Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder así ser sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio.

Luego, acostada con Urano, alumbré a Océano de profundas corrientes, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, a Tea, a Rea, a Temis, a Mnemósine, a Febe de áurea corona y a la amable Tetis. Después de ellos nació el más joven, Crono, de mente retorcida, el más terrible de los hijos y se llenó de intenso odio hacia su padre.

Dio a luz además a los Cíclopes de soberbio espíritu, a Brontes, a Estéropes y al violento Arges, que regalaron a Zeus el trueno y le fabricaron el rayo. Éstos en lo demás eran semejantes a los dioses (pero en medio de su frente había un solo ojo). Él vigor, la fuerza y los recursos presidían sus actos.

También de Gea y Urano nacieron otros tres hijos enormes y violentos cuyo nombre no debe pronunciarse: Coto, Briareo y Giges, monstruosos engendros. Cien brazos informes salían agitadamente de sus hombros y a cada uno le nacían cincuenta cabezas de los hombros, sobre robustos miembros. Una fuerza terriblemente poderosa se albergaba en su enorme cuerpo.

Pues bien, cuantos nacieron de Gea y Urano, los hijos más terribles, estaban irritados con su padre desde siempre. Y cada vez que alguno de ellos estaba a punto de nacer, Urano los retenía a todos ocultos en el seno de Gea sin dejarles salir a la luz y se gozaba cínicamente con su malvada acción.

La monstruosa Gea, a punto de reventar, se quejaba en su interior y urdió una cruel artimaña. Produciendo al punto un tipo de brillante acero, forjó una enorme hoz y luego explicó el plan a sus hijos. Armada de valor dijo afligida en su corazón:

«¡Hijos míos y de soberbio padre! Si queréis seguir mis instrucciones, podremos vengar el cruel ultraje de vuestro padre; fue él el primero en maquinar odiosas acciones.»

Así habló y lógicamente un temor los dominó a todos y ninguno de ellos se atrevió a hablar. Mas el poderoso Crono, de mente retorcida, armado de valor, al punto respondió con estas palabras a su prudente madre:

«Madre, yo podría, lo prometo, realizar dicha empresa, ya que no siento piedad por nuestro abominable padre; fue él el primero en maquinar odiosas acciones.»

Así habló. La monstruosa Gea se alegró mucho en su corazón y le apostó secretamente en emboscada. Puso en sus manos una hoz de agudos dientes y disimuló perfectamente la trampa.

Vino el poderoso Urano conduciendo la noche, se echó sobre la tierra ansioso de amor y se extendió por todas partes. El hijo, saliendo de su escondite, logró alcanzarle con la mano izquierda, empuñó con la

derecha la prodigiosa hoz, enorme y de afilados dientes, y apresuradamente segó los genitales de su padre y luego los arrojó a la ventura por detrás.

No en vano escaparon aquellos de su mano. Pues cuantas gotas de sangre salpicaron, todas las recogió Gea. Y al completarse un ario, dio a luz a las poderosas Erinias, a los altos Gigantes de resplandecientes armas, y a las Ninfas que llaman Melias sobre la tierra ilimitada. En cuanto a los genitales, desde el preciso instante en que los cercenó con el acero y los arrojó lejos del continente en el tempestuoso Ponto, fueron luego llevados por el piélago durante mucho tiempo. A su alrededor surgía del miembro inmortal una blanca espuma *y* en medio de ella nació una doncella.

Primero navegó hacia la divina Citera y desde allí se dirigió después a Chipre rodeada de corrientes. Salió del mar la augusta y bella diosa, y bajo sus delicados pies crecía la hierba en tomo. Afrodita la llaman los dioses y hombres, porque nació en medio de la espuma, y también Citerea, porque *se* dirigió a Citera. Ciprogénea, porque nació en Chipre de muchas olas.

La acompañó Eros y la siguió el bello Hímero al principio cuando nació, y luego en su marcha hacia la tribu de los dioses. Y estas atribuciones posee desde el comienzo y ha recibido como lote entre los hombres y dioses inmortales: las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura.

A estos dioses su padre, el poderoso Urano, les dio el nombre de Titanes aplicando tal insulto a los hijos que el mismo engendró. Decía que en su intento, con temeraria insensatez habían cometido un acto terrible por el que luego tendrían justo castigo.»

Hesíodo, *Teogonía,* vv. 116-210.
Traducción de A. Martínez y A. Pérez, Gredos.

Zeus desposa entonces a Metis, la inteligencia astuta hecha diosa, y, para evitar que un futuro hijo lo destrone, engulle a su esposa encinta de Atenea y consigue así toda la *metis* necesaria para el ejercicio de la soberanía. Después de la Teogonía, el cosmos, el mundo de los dioses y el mundo de los hombres están definitivamente constituidos.

La *Teogonía* de Hesíodo se puede relacionar con relatos cosmogónicos, de tema análogo, conocidos en el Oriente Próximo. Una de sus peculiaridades es el hecho de insistir menos en la génesis del mundo que en el establecimiento de una jerarquía de las fuerzas divinas, fenómeno que se debe relacionar con las luchas por el poder real que debieron marcar la sociedad de los hombres en el momento en que se crearon estos grandes relatos. Cualquier estudio de la creación de un sistema simbólico como las cosmogonías y teogonías tiene que tener en cuenta, evidentemente, el contexto histórico que rodeó su elaboración.

Las teogonías órficas

Constituyen un conjunto de relatos o fragmentos de relatos, de los que destaca por su importancia un rollo de papiro encontrado en 1962 cerca de una tumba de Derveni, en los alrededores de Tesalónica, que contiene un amplio texto filosófico-religioso de principios del s. IV.

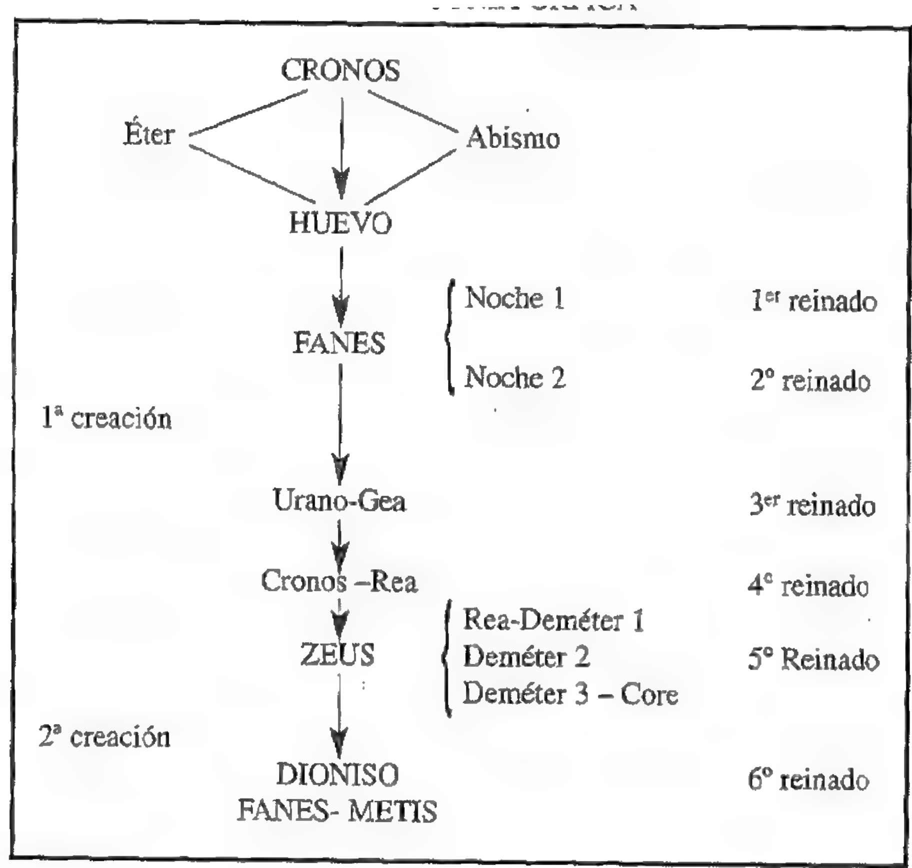
Pero es al menos en el s. VI cuando hay que fechar los elementos de un «pensamiento» órfico, atestiguado por la existencia de devotos de Orfeo, que practicaban lo que ellos llamaban el *bios orphikós:* el modo de vida órfico. Tres tablillas de hueso fechadas del comienzo del s. V y descubiertas en 1978 en Olbia, a orillas del mar Negro, dan testimonio de ello.

La teología órfica se construye en oposición al relato hesiódico y a su ambición fundadora, y realmente sirve de apoyo a los contestatarios que recurren a la figura de Orfeo para contestar y rechazar las normas político-religiosas de la *polis.* Las cosmogonías órficas (porque existen varios relatos con variantes más o menos importantes) narran los orígenes del mundo.

Mientras la teogonía hesiódica va del Caos al orden, los relatos órficos sitúan en el origen una fuerza primordial, el Tiempo o la Noche, según las tradiciones, de las que surge un huevo que da origen a su vez a Panes (el Brillante) o a Eros (el deseo amoroso). La historia del mundo a partir de

este huevo, totalidad perfecta, se compone de particiones y degradaciones sucesivas ligadas a la aparición de la reproducción sexuada. Multiplicándose, las parejas de los dioses se separan y se oponen. Esta degradación llega al culmen en el asesinato de Dioniso y en la aparición de la especie humana (véase p. 149). La cosmogonía desemboca en una antropogonía que tiene como función denunciar el asesinato que constituye la matanza de seres vivos. Sólo absteniéndose del asesinato y, por tanto, del sacrificio cruento, los hombres que eligen este modo de vida órfico, que es sinónimo de pureza e implica la separación de los hombres de la *polis,* pueden reconciliarse con los dioses.

LA COSMOGONÍA ÓRFICA



EL MITO DE LAS RAZAS

El mito de las razas, tal como lo cuenta Hesíodo, permite percibir un pensamiento mítico vivo (para este análisis seguimos las líneas de un estudio de J.-P. Vernant, «El mito hesiódico de las razas. Ensayo de análisis estructural» en *Mythe et pensée chez les Grecs,* Maspéro, París, 1965[5]).

Hesíodo —la estructura de su relato nos lo muestra claramente— se sirve de un mito antiguo, el de las razas de metal para expresar su pensamiento sobre la sociedad de su tiempo, transformando la organización del mito, para introducir en él la visión de lo que, a su modo de ver, amenaza la especie humana.

El mito tradicional cuenta la sucesión de las razas de hombres que una tras otra poblaron la tierra antes que nosotros, desapareciendo después: primero la raza de oro, luego la de plata, después la de bronce y, por último, la raza del hierro, siguiendo aparentemente un orden de una, cada vez más

[5] *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1974.

marcada, decadencia. Pero esta progresión en la decadencia se ve perturbada por la inserción de una raza de héroes entre la raza de bronce y la raza de hierro, que es la nuestra. Esta modificación de la estructura entraña una modificación esencial del significado del mito. Las razas aparecen entonces opuestas de dos en dos, como la *dike* (la justicia) ala *hybris* (la desmesura): la raza de oro se opone a la raza de plata que la sucede, la raza de bronce a la de los héroes. En la primera pareja, es *dike* quien gana; en la segunda, lo hace *hybris.* Por último, la raza de hierro, que está a su vez subdividida en dos partes, es la que conoce Hesíodo, un tiempo de confusión entre *dike y hybris* y de la alternancia entre ambas, al que amenaza (...) con suceder el triunfo de *hybris* y de la desgracia en un mundo al revés donde «nada será igual que antes» *(Trabajos y días,* v. 184).

Entonces se comprende el sentido de la lección que Hesíodo extrae del mito para dirigirla a su hermano Perses, pero también, a través de él, a los grandes de la tierra: «escucha a la justicia, no dejes crecer la desmesura» (v. 213).

Por otra parte, en estas tres parejas de razas que se suceden se puede reconocer el sistema trifuncional que G. Dumézil mostró actuando en todo el pensamiento religioso de los pueblos indoeuropeos. La raza de oro y la raza de plata ponen en evidencia los caracteres de la realeza a través del símbolo mismo de los metales que las representan. Al Buen Rey, que practica la justicia y se considera un hijo de Zeus, le suceden los Reyes impíos (los de la raza de plata) a imagen de los Titanes. Los hombres de la raza de bronce están, a su vez, caracterizados por su comportamiento de guerreros que se corresponde —en los mitos de soberanía que narran la lucha de los dioses por el poder— con el comportamiento de los Gigantes, que se rebelaron contra Zeus y fueron luego vencidos por él. Frente a la raza de bronce se levanta la raza de los héroes, también ellos guerreros, pero como encarnación del guerrero justo y, por este motivo, enviados por Zeus a las islas de los Bienaventurados. Finalmente, la raza de hierro está marcada por la ambigüedad y la ambivalencia. El bien y el mal son para ella solidarios e indisociables. El hombre conoce entonces el sufrimiento y la muerte, la necesidad de sufrir penalidades para extraer su sustento de la tierra. Pandora, la mujer, es la causa de esos males: ella fue la que destapó la caja que los contenía. Pero ella es también el símbolo de la «conflictiva» vida de la humanidad. El «hermoso mal», como la llama Hesíodo, representa la función de la fecundidad: a la vez producción del alimento, ya que es una figura hecha de barro, y reproducción de la vida. El hombre, agricultor desde la edad de hierro, tiene que elegir entre someterse a a *dike* o abandonarse a la *hybris* que sólo puede conducir al triunfo del mal.

EL MITO DE LAS RAZAS

«Ahora si quieres te contaré brevemente otro relato, aunque sabiendo bien —y tú grábatelo en el corazón— cómo los dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo origen.

Al principio los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempos de Crono, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza, aquellos son, por voluntad de Zeus, démones benignos, terrenales, protectores de los mortales y dispensadores de riqueza, pues también obtuvieron esta prerrogativa real.

En su lugar una segunda estirpe mucho peor, de plata, crearon después los que habitan las mansiones olímpicas, no comparable a la de oro ni en aspecto ni en inteligencia. Durante cien años el niño se criaba junto a su solícita madre pasando la flor de la vida, muy infantil, en su casa, cuando ya se hacía hombre y alcanzaba la edad de la juventud, vivían poco tiempo llenos de sufrimientos a causa de su ignorancia; pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían dar culto a los Inmortales ni hacer sacrificios, norma para los hombres por tradición. A estos más tarde los hundió Zeus Crónida irritado porque no

daban las honras debidas a los dioses bienaventurados que habitan el Olimpo.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó también a esta estirpe, estos genios subterráneos se llaman mortales bienaventurados, de rango inferior, pero que no obstante gozan de cierta consideración.

Otra tercera estirpe de hombres de voz articulada creó Zeus padre, de bronce, en nada semejante a la de plata, nacida de los fresnos, terrible y vigorosa. Sólo les interesaban las luctuosas obras de Ares y los actos de soberbia; no comían pan y en cambio tenían un aguerrido corazón de metal. Eran terribles; una gran fuerza y unas manos invencibles nacían de sus hombros sobre robustos miembros. De bronce eran sus armas, de bronce sus casas y con bronce trabajaban; no existía el negro hierro. También éstos víctimas de sus propias manos, marcharon a la vasta mansión del cruento Hades, en el anonimato. Se apoderó de ellos la negra muerte aunque eran tremendos, y dejaron la brillante luz del sol.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó también esta estirpe, en su lugar todavía creó Zeus Crónida sobre el suelo fecundo otra cuarta más justa y virtuosa, la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites.

A unos la guerra funesta y el temible combate los aniquiló bien al pie de Tebas la de siete puertas, en el país cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien después de conducirles a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos. Allí, por tanto, la muerte se apoderó de unos.

A los otros el padre Zeus Crónida determinó concederles vida y residencia lejos de los hombres, hacia los confines de la tierra. Éstos viven con un corazón exento de dolores en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel.

Y luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación sino haber muerto antes o haber nacido después; pues ahora existe una estirpe de hierro. Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males.

Zeus destruirá igualmente esta estirpe de hombres de voz articulada, cuando al nacer sean de blancas sienes. El padre no *se* parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo y no se querrá al hermano como antes. Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses —no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos cuya justicia es la violencia—, y unos saquearán las ciudades de los otros. Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra ni para el justo ni el honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y al hombre violento. La justicia estará en la fuerza de las manos y no existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables.

Es entonces cuando Aidos y Némesis, cubierto su bello cuerpo con blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo parar vivir entre la tribu de los Inmortales, abandonando a los hombres; a los hombres mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal.»

Hesíodo, *Trabajos y Días,* vv. 106-202.
Traducción de A. Martínez y A. Pérez, Gredos.

Las tres funciones: la soberanía, la actividad guerrera y la fecundidad, respectivamente encarnadas por el Rey, el Guerrero, y el Agricultor, obedecen a su vez, en el relato de Hesíodo, a una tensión entre dos fuerzas, Dike y Hybris, que es la que se impone finalmente en todo el mito hesiódico. En esto radica su aportación más novedosa y su originalidad más profunda. El lugar que Hesíodo otorga a Dike, la justicia hija de Zeus, es su respuesta a los problemas planteados por las transformaciones de la vida social en el s. VII. El pequeño agricultor Perses, hermano de Hesíodo, al que está dirigido el poema, y los reyes, cuya función es hacer que reine la justicia, se ven igualmente afectados por el triunfo de Dike sobre Hybris. En cuanto a la actividad guerrera, no representa más que una realidad lejana, cuya huella está en el espíritu de la Discordia o la Disputa (Eris), el sentimiento malvado que suscita los conflictos, como el que enfrentó a Perses a su hermano por causa de su patrimonio, evocado al principio del poema, o, incluso, en la Disputa buena que puede permitir el triunfo de Dike.

De modo que, revitalizando un viejo mito, Hesíodo le da una resonancia nueva al adaptarlo a la realidad viva de su tiempo. Y en este ejemplo se aprecia, a la vez, de qué manera un análisis estructural puede resumir un conjunto complejo teniendo en cuenta sus diferentes niveles, y, además, se puede ver en qué medida cada mito es una creación viva y adaptable que puede ser a su vez un elemento dentro de una elaboración más compleja.

LOS MITOS DEL SACRIFICIO

Precisamente porque el problema del sacrificio ocupa una posición determinante en la religión griega —en torno al mito central de Prometeo— para definir la condición humana en sus relaciones con los dioses, lo hemos elegido para explicar cómo funcionan algunos de los mitos del sacrificio, cuyo papel esencial en el ritual ya hemos visto en la primera parte.

El mito prometeico del sacrificio

En un episodio de la *Teogonía* (vv. 535-617), recogido en parte en los *Trabajos y Días* (vv. 42-106: El Mito de Pandora), Hesíodo evoca «el duelo de astucias» que enfrentó a Prometeo con Zeus. La escena sucede en el momento en el que se decide la naturaleza de las relaciones entre los hombres y dios. Por un lado, Zeus, vencedor de los Titanes, se repartió con los Olímpicos las partes de honor, recibiendo cada uno de ellos su lote; por otro, Prometeo, sin ser enemigo de Zeus, es un hijo del titán Jápeto. Lo que está en juego es la distribución de las partes de los Olímpicos y los hombres.

Prometeo preparó para las dos facciones dos partes de un buey, y, para engañar a Zeus, recubrió con grasa los huesos limpios, dejando en la otra parte «bajo la piel, carnes y entrañas cargadas de grasa». La primera parte, apetitosa, no tenía nada comestible bajo la grasa, y la segunda, de apariencia repugnante, escondía todos los trozos buenos. Entre estas dos partes desiguales, Zeus eligió deliberadamente la parte engañosa —que era en realidad la buena— ya que, al alimentarse sólo del humo de los huesos calcinados por el fuego en el altar, los dioses confirman su naturaleza inmortal, apartada de todo lo que es corrompible, y, en especial, de la carne muerta de los animales, sin la que el hombre no puede pasar. Zeus vuelve así contra los hombres la artimaña de Prometeo, mientras que, al mismo tiempo, medita su venganza.

En un segundo momento, el dios les niega a los hombres el fuego que hasta ese momento estaba a su libre disposición. Lo esconde, prohibiéndoles cocer la carne conseguida en la repartición. Prometeo roba entonces el fuego para dárselo a los hombres. De hecho, para ellos tiene un doble valor, porque los une a los dioses a través de la llama de los altares (es el fuego sacrificial), y los distingue de los animales, con los que comparten la condición mortal, al permitirles cocer su comida.

Pero, con este don, Prometeo provoca por segunda vez la cólera de Zeus, que se vengará de los hombres entregándoles a su vez un don engañoso. La tercera secuencia del mito nana la fabricación, por parte de Hefesto, de la primera mujer, modelada en barro y vestida por Atenea, que, en la versión de los *Trabajos y días,* es Pandora «don de todos los dioses». Un regalo envenenado, porque su belleza y su seducción esconden en su interior la mentira y el engaño. Es el «hermoso mal» como la llama Hesíodo.

El primer acto del drama, la preparación de las partes desiguales que reserva para los hombres toda la carne consumible, se presenta como la explicación de una parte del ritual de sacrificio: «Desde entonces sobre la tierra las tribus de hombres queman para los inmortales los blancos huesos cuando se hacen sacrificios en los altares» *(Teogonía,* vv. 556-557). Sin embargo, el valor etiológico del mito no agota el significado del conjunto del relato, cuya coherencia está subrayada, en el plano de la narración, por el encadenamiento de los episodios, y, en el plano semántico, por

algunas correspondencias simbólicas entre los diferentes episodios. Al término del análisis, el relato hesiódico nos aclara la naturaleza misma y la función del sacrificio de tipo prometeico.

EL MITO DE PROMETEO Y LA CREACIÓN DE LA MUJER

«Ocurrió que cuando dioses y hombres mortales se separaron en Mecona, Prometeo presentó un enorme buey que había dividido con ánimo resuelto, pensando engañar la inteligencia de Zeus. Puso, de un lado, en la piel, la carne y ricas vísceras con la grasa, ocultándolas en el vientre del buey. De otro, recogiendo los blancos huesos del buey con falaz astucia, los disimuló cubriéndolos de brillante grasa.

Entonces se dirigió a él el padre de los hombres y dioses:

"¡Japetónida, el más ilustre de todos los dioses, amigo mío, cuán parcialmente hiciste el reparto de lotes!"

Así habló en tono de burla Zeus, conocedor de inmortales designios. Le respondió el astuto Prometeo con una leve sonrisa y no ocultó su falaz astucia:

"¡Zeus, el más ilustre y poderoso de los dioses sempiternos! Escoge de ellos el que en tu pecho te dicte el corazón."

Habló ciertamente con falsos pensamientos. Y Zeus, sabedor de inmortales designios, conoció y no ignoró el engaño; pero estaba proyectando en su corazón desgracias para los hombres mortales e iba a darles cumplimiento.

Cogió con ambas manos la blanca grasa. Se irritó en sus entrañas y la cólera le alcanzó el corazón cuando vio los blancos huesos del buey a causa de la falaz astucia. Desde entonces sobre la tierra las tribus de hombres queman para los inmortales los blancos huesos cuando se hacen sacrificios en los altares. Y a aquél díjole Zeus amontonados de nubes, terriblemente indignado:

"¡Hijo de Jápeto, conocedor de los designios sobre todas las cosas, amigo mío, ciertamente no estabas olvidándote ya de tu falaz astucia!"

Así dijo lleno de cólera Zeus, conocedor de inmortales designios. Y desde entonces siempre tuvo luego presente este engaño y no dio la infatigable llama del fuego a los fresnos, los hombres mortales que habitan sobre la tierra. Pero le burló el sagaz hijo de Jápeto escondiendo el brillo que se ve de lejos, el fuego. Y al punto, a cambio del fuego, preparó un mal para los hombres:

Modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella, por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la adornó con vestido de resplandeciente blancura; la cubrió desde la cabeza con un velo, maravilla verlo, bordado con sus propias manos; y con deliciosas coronas de fresca hierba trenzada con flores, rodeó sus sienes Palas Atenea. En su cabeza colocó una diadema de oro que él mismo cinceló con sus manos, el ilustre Patizambo, por agradar a su padre Zeus. En ella había artísticamente labrados, maravilla verlos, numerosos monstruos, cuantos temibles cría el continente y el mar; de ellos grabó muchos aquél, y en todos se respiraba su arte, admirables, cual seres vivos dotados de voz.

Luego que preparó el bello mal, a cambio de un bien, la llevó donde estaban los demás dioses y los hombres, engalanada con los adornos de la diosa de ojos glaucos, hija de poderoso padre; y un estupor se apoderó de los inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres. Pues de ella desciende la estirpe de femeninas mujeres. Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad.

Como cuando en las abovedadas colmenas las abejas alimentan a los zánganos, siempre ocupados en miserables tareas —aquéllas durante todo el día hasta la puesta del sol diariamente se afanan y hacen blancos panales de miel, mientras ellos aguardando dentro, en los recubiertos panales, recogen en su vientre el esfuerzo ajeno—, así también para desgracia de hombres mortales hizo Zeus altitonante a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas.

Otro mal les procuró a cambio de aquel bien: el que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento: a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener una mujer sensata y adornada de recato, éste, durante toda la vida, el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho, en su alma y en su corazón; y su mal es incurable.

De esta manera no es posible engañar ni transgredir la voluntad de Zeus; pues ni siquiera el Japetónida, el remediador Prometeo, logró librarse de su terrible cólera, sino que por la fuerza, aunque era muy astuto, le aprisionó una enorme cadena.»

Hesíodo, *Teogonía,* vv. 536-616.
Traducción de A. Martínez Díez y A. Pérez Jiménez, Gredos.

Igual que al principio Prometeo quiso engañar a Zeus con la atribución de las partes del buey, Zeus engaña a los hombres con el don de la primera mujer. Entre los dos episodios, el robo del fuego juega un papel mediador. Siendo aparentemente un exitoso engaño de Prometeo, tal don desatará en efecto la cólera y la venganza de Zeus que va a sellar la condición humana. El fuego se revela así como un regalo tan envenenado como el de la mujer, con el que los hombres se regocijaron en un primer momento. «Lo que se plantea a través del conflicto que enfrenta la astucia retorcida del Titán contra la inteligencia sin fallo del Olímpico, es, en última instancia, el estatuto que define la condición humana, el modo de existencia propia de los hombres actuales. La práctica del sacrificio se presenta como la primera consecuencia y como la expresión más directa del abismo que se ha abierto entre los dioses y los hombres desde el día en que Prometeo se enroló en la vía de la rebelión. El mito relaciona el ritual del sacrificio con los acontecimientos primordiales que han hecho de los hombres lo que son, criaturas mortales, que viven en la tierra, en medio de innumerables males, comiendo el trigo de sus campos cultivados y en compañía de una esposa, —es decir, una raza de seres totalmente separados de aquellos a los que al principio eran muy cercanos, ya que vivían en simbiosis con ellos, sentándose en las mismas mesas para compartir las mismas comidas: esos Bienaventurados Inmortales, que residen en el cielo, se alimentan de ambrosía, y hacia los que sube ahora el humo de las ofrendas del sacrifico... Del mismo modo que la antigua proximidad se expresaba míticamente por medio de la imagen de una comunidad de comensales banqueteando juntos, la separación presente se traduce en el contraste de los dos modos de alimentación la oposición de los regímenes se inscribe en el corazón mismo del ritual que, sin embargo, persigue establecer, entre las dos razas separadas, una especie de contacto y de comunicación, que intenta —en la medida de lo posible— tender un puente desde la tierra hacia el cielo» (J.-P. Vernant, «A la table des hommes», La *Cuisine du sacrifice en pays grec,* Gallimard, París, 1979, pp. 41-43).

EL MITO DE PANDORA

«Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada. Al punto podrías colocar el timón sobre el humo del hogar y cesarían las faenas de Tos bueyes y de los sufridos mulos.

Pero Zeus lo escondió irritado en su corazón por las burlas que le hizo objeto el astuto Prometeo; por ello entonces urdió lamentables inquietudes para los hombres y ocultó el fuego. Mas he aquí que el buen hijo de Jápeto lo robó al providente Zeus para bien de los hombres en el hueco de una cañaheja a escondidas de Zeus que se goza con el rayo. Y lleno de cólera díjole Zeus amontonador de nubes:

"¡Japetónida conocedor de los designios sobre todas las cosas! Te alegras de que me has robado el fuego y has conseguido engañar mi inteligencia, enorme desgracia para ti en particular y para los hombres futuros. Yo a cambio del fuego les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia".

Así dijo y rompió en carcajadas el padre de los hombres y dioses; ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó dotarle de una mente cínica y un carácter voluble.

Dio estas órdenes y aquéllos obedecieron al soberano Zeus Crónida. Inmediatamente modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la engalanó. Las divinas Gracias y la augusta Persuasión colocaron en su cuello

dorados collares y las Horas de hermosos cabellos la coronaron con flores de primavera. Palas Atenea ajustó a su cuerpo todo tipo de aderezos; y el mensajero Argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble por voluntad de Zeus gravisonante. Le infundió habla el heraldo de los dioses y puso a esta mujer el nombre de Pandora porque todos los que poseen las mansiones olímpicas le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de pan.

Luego que remató su espinoso e irresistible engaño, el Padre despachó hacia Epimeteo al ilustre Argifonte con el regalo de los dioses, rápido mensajero. Y no se cuidó Epimeteo de que le había advertido Prometeo no aceptar jamás un regalo de manos de Zeus Olímpico, sino devolverlo acto seguido para que nunca sobreviniera una desgracia a los mortales. Luego cayó en la cuenta el que lo aceptó, cuando ya era desgraciado.

En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrean la muerte a los hombres. Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes.

Sólo permaneció allí dentro la Espera, aprisionada entre infrangibles muros bajo los bordes de la jarra, y no pudo volar hacia la puerta; pues antes cayó la tapa de la jarra por voluntad de Zeus portador de la égida y amontonador de nubes.

Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres; repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreando penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus.»

Hesíodo, *Trabajos y días,* vv. 43-106.
Traducción de A. Martínez y A. Pérez Jiménez, Gredos.

En relación con este mito central cobran sentido toda una serie de relatos que giran en torno al problema del sacrificio como expresión de la relación con los dioses y de la condición mortal del hombre.

De la ejecución de los animales

Varios relatos míticos aportan elementos sobre las preguntas que se hacían los griegos sobre problemas como el de la violencia en la ejecución de los animales, y sobre el tipo de respuesta que le daba. Algunas tradiciones, a las que se adhiere la corriente vegetariana y pitagórica, sitúan en el origen de los tiempos a una humanidad que ignora el sacrificio cruento y sólo conoce la ofrendas vegetales. En ese contexto se sitúan los mitos que intentan explicar el primer sacrificio cruento.

Teofrasto, largamente citado por Porfirio en su tratado *De la Abstinencia* cuenta como Sópatro, agricultor del Ática en la época en la que los hombres ignoraban el sacrificio cruento, mata un día en un arrebato de cólera a un buey que tocó las ofrendas depositadas en el altar. Avergonzado de su gesto, Sópatro se exilia, pero empieza una sequía que amenaza a todo el país. Después de haber consultado al oráculo de Delfos, se instituye un ritual que autoriza la ejecución y el consumo del buey, respetando siempre un procedimiento preciso. El conjunto de la comunidad se asocia a Sópatro para matar un buey y comerlo, después se vuelve a «poner en pie» al buey, cuya piel se rellena de paja y se unce al carro. Al final un tribunal juzga uno tras uno a todos los participantes en el asesinato ritual, recayendo finalmente sobre el cuchillo la responsabilidad. Es el origen del ritual de las *Bufonías* («el asesinato del buey») renovado cada año en Atenas (véase recuadro).

Dando la impresión de que aporta un testimonio a favor de la pureza de los sacrificios iniciales y de la necesidad de volver a ellos, el relato muestra cómo la ciudad se organiza alrededor del sacrificio, permitiendo a los miembros de la comunidad el reconocerse como tales al consumir juntos los pedazos del buey ofrecidos al Zeus de la *polis* y, al mismo tiempo, liberarse, recurriendo al derecho, (el tribunal que juzga el asesinato) de la culpabilidad que podría ir aparejada con la ejecución.

Para identificar e interpretar esta disonancia entre el discurso explícito del relato («Así, pues, antiguamente no estaba permitido por la ley divina dar muerte a los animales que ofrecen su ayuda a nuestra existencia y ahora hay que cuidarse también de hacerlo») y el significado fundador del mito que sitúa en el centro de la *polis* la relación con la tierra y la labranza, hay que insertarlo en un conjunto de mitos en los que se encuentran implicados a la vez los valores del sacrificio y los de la labranza, y donde otros animales de labranza son objeto de sacrificio.

Cierto número de relatos acerca del sacrificio recurren a Heracles. Apolodoro *(Biblioteca* II, V, 11-6) y Filóstrato *(Imagines,* II, 24-8), entre otros, cuentan cada uno a su manera la realización en Lindos, en la isla de Rodas, de un sacrificio a Heracles (véase recuadro). En su origen se encuentra un buey de labranza, ejecutado y devorado por el héroe que estaba de paso por la isla, perjudicando a su dueño, el labrador Teodamante.

EL MITO DE SÓPATRO

«Porque ni se deben manchar los altares de los dioses con la sangre, ni los hombres deben tocar tal alimento, como tampoco los cuerpos de sus semejantes, sino que hay que realizar para toda la vida la norma que todavía subsiste en Atenas.

Ofrendaban antiguamente los hombres, como ya dijimos anteriormente, a los dioses los frutos de las cosechas, y no los animales; no usaban tampoco de éstos para su alimento particular. Se cuenta que, durante la celebración de un sacrificio comunitario en Atenas, un tal Diomo, o Sópatro, que no era originario del país pero trabajaba como agricultor en el Ática, cuando ya estaban expuestas sobre la mesa, a la vista de todos, la torta del sacrificio y las ofrendas, para consagrárselas a los dioses, cuando se acercó un buey, que volvía del trabajo, y se comió unas ofrendas y pisoteó otras. Se irritó aquél sobremanera por lo sucedido y, cogiendo un hacha de uno que la estaba afilando allí cerca, dio muerte al buey. Murió el buey y cuando, recobrado de su cólera, comprendió el delito que había cometido, lo enterró y, asumiendo voluntariamente el destierro, por considerarse culpable de impiedad, se exilió en Creta. Se sucedieron sequías y se produjo una terrible pérdida de cosechas, y, a la consulta pública al dios Apolo, la Pitia respondió que el desterrado de Creta pondría fin a esta situación, y que si castigaban al asesino y ponían en pie al animal en el curso del mismo sacrificio en que murió, les irían bien las cosas, con tal de que se comieran al muerto y lo hicieran sin reparos. Por tanto, se inició la búsqueda y el responsable del delito fue hallado. Sópatro pensó que se vería libre de la situación embarazosa de ser considerado un maldito, si públicamente todos hacían esa acción; afirmaba a los que habían ido a buscarle que era necesario que un buey fuera inmolado por la ciudad. Al dudar ellos sobre quién sería el ejecutor, se les ofreció él para ello, si, después de considerarlo un ciudadano, participaban en la muerte del animal. Pues bien, habiendo accedido aquéllos, cuando llegaron a la ciudad, organizaron la ceremonia tal como todavía permanece entre ellos.

Escogieron a unas muchachas como portadoras del agua; llevan el agua para afilar el hacha y el cuchillo. Cuando afilaron las herramientas, una persona entregó el hacha, otra golpeó al buey y otra lo degolló; otros, a continuación, lo desollaron y todos se lo comieron. Realizados estos actos, cosieron la piel del buey, la rellenaron de hierba y lo pusieron en pie, conservando la misma forma que tuvo cuando vivía; lo uncieron, además, a un arado, como si estuviera trabajando. Se celebró el juicio por asesinato y se citó, para defenderse, a todos los que habían participado en el delito. Del mismo grupo de participantes, las muchachas portadoras del agua acusaban con insistencia a los que habían afilado los instrumentos, y éstos a quienes les entregó el hacha. Éste, a su vez, al que había degollado al buey y quién realizó este acto al cuchillo, al que, no pudiendo hablar, acusaron de crimen. Desde aquél día hasta el momento actual siempre, en las Dipolias, en la acrópolis de Atenas, las personas mencionadas realizan el sacrificio del buey de la misma manera. En efecto, tras colocar en una mesa de bronce la torta y la pasta del sacrificio, a su alrededor se hace pasar a los bueyes designados, y el que de ellos será sacrificado. Existen todavía las familias de los que ejecutan estos rituales: todos los descendientes del hombre que golpeó al buey, Sópatro, se llaman *boutypoi,* los descendientes del que hacía pasar alrededor de la mesa a los bueyes, *kentriádai;* a los que proceden de aquel que degolló al animal, *daîtroi,* a causa del festín que sucedía al reparto de carne. Una vez llenaron la piel, cuando se cumplieron las comparecencias al juicio, arrojaron el cuchillo al mar.

Así, pues, antiguamente no estaba permitido por la ley divina dar muerte a los animales que ofrecen su ayuda a nuestra existencia y ahora hay que cuidarse también de hacerlo.

Porfirio, *De Abstinentia,* II, 28 y ss.
Traducción de M. Periago Lorente, Gredos.

El relato de Filóstrato acaba así: «Teodamante es venerado entre los lindios, quienes sacrifican a Heracles un buey de arado, empezando el sacrificio con insultos, como hizo entonces, creo, el campesino. Heracles queda complacido y otorga bienes a los lindios a cambio de sus insultos». Dos características de Heracles aparecen en estos relatos: su violencia (coge al buey en contra de la voluntad del labrador) y su hambre legendaria (se come él solo al animal entero). Al mismo tiempo, el héroe aparece como un eterno errante frente al labrador instalado en la tierra donde sufre penalidades trabajando. El sacrificio realizado por Heracles es atípico ya que desemboca en un festín solitario que no respeta la repartición, ni las etapas de la cocción, con su hambre perentoria (él solo se come un buey entero asado en pleno campo).

Ahora bien, esta conducta escandalosa desemboca en la fundación de un sacrificio en honor de Heracles, como si, sacrificando él mismo un buey de labranza, aprovechándose de su condición de extranjero, hubiera autorizado, e incluso animado, a los hombres a hacerlo. Todo sucede como si, con este sacrificio, él hubiese indicado a los hombres que el buey del sacrificio es el mismo que el de la labranza, y que las dos prácticas están asociadas, igual que la producción de los cereales y la alimentación carnívora.

Acerca de Dioniso

También en relación con el problema central del sacrificio y de la ejecución de los animales se puede comprender el *rechazo del sacrificio cruento,* tal y como se presenta en *los mitos órficos acerca de la muerte de Dioniso.* Estos cuentan como los Titanes atraen al joven Dioniso mostrándole juguetes, se apoderan de él y lo ejecutan, antes de tratarlo como a una víctima de sacrificio: miembros cortados y hervidos en un caldero antes de ser ensartados en espetones, asados y, después, devorados: Zeus los castiga fulminándolos con el rayo —de sus cenizas nacerá la raza de los hombres— mientras que Apolo está encargado de recoger el corazón de Dioniso, perdonado por los Titanes.

Aunque los Titanes practican con Dioniso un sacrificio que recuerda el sacrificio normativo, sin embargo, invierten los términos «de la cocina del sacrificio» (cf. p. 27). Ordinariamente, se asan las *splanchna* antes de hervir en el caldero las otras partes de la carne. Está doble cocción responde a una concepción que ve en los procedimientos del asado y de la cocción, dos etapas sucesivas de la historia cultural de la humanidad: de lo crudo a lo cocido pero, dentro de lo cocido, de lo asado; cocción superficial y primitiva, a lo hervido, que supone un arte culinario superior. La inversión practicada por los Titanes entre lo asado y Io hervido, destruyendo la jerarquía, subraya el aspecto negativo de su cocina y de su sacrificio. A través de su crimen, todo el proceso sacrificial queda marcado por el signo del asesinato. Por medio de la condena de sus lejanos antepasados, todo el comportamiento de los hombres, que ejecutan seres vivos para alimentarse con ellos, se señala con el dedo a su vez y se rechaza totalmente.

HERACLES EN LINDOS

«He aquí un hombre rudo y también, por Zeus, ruda es su tierra. Se trata de la isla de Rodas y su parte más agreste, Lindos; buena tierra, sin embargo, para la uva pasa y los higos, aunque no es buena para el sembrado ni ararla sirve para nada. Fíjate en el campesino, de aspecto rústico, con la vejez al hombre, es Teodamante el lindio, supongo que habrás oído hablar de él. Es un hombre valiente este Teodamante; ahora

mismo está irritado contra Heracles porque, delante de sus narices, acaba de matar a uno de sus bueyes de labranza y va a hacer un festín con él, acostumbrado como está a este tipo de banquetes.

Sin duda has leído en Píndaro que Heracles, al llegar a casa de Corono, se comió un buey entero, sin dejar ni los huesos como desperdicio. Y Heracles también, paseando, fue a dar con Teodamante, a la hora de desatar el arado; se procuró fuego —pues la grasa de buey es buena para encender fuego, y está asando el buey, comprobando las carnes, si ya están tiernas, y se queja sólo de la lentitud del fuego.

En este cuadro ni siquiera el aspecto de la tierra ha sido descuidado, porque incluso donde ofrece una parte muy pequeña para el cultivo, la tierra, si entiendo bien, parece poco fértil. Heracles tiene concentrado el pensamiento en el buey, mientras las imprecaciones de Teodamante lo dejan totalmente indiferente, sólo le hacen aparecer una sonrisa en la mejilla, a pesar de que el campesino, además, le lanza piedras. Lleva este hombre indumentaria doria, tiene la cabellera reseca y costras en la frente, rodillas y brazos tal como la bienamada tierra otorga a quienes son sus atletas.

Después de esta hazaña contra Heracles, Teodamante es venerado entre los lindios, quienes sacrifican a Heracles un buey de arado, empezando el sacrificio con insultos, como hizo entonces, creo, el campesino. Heracles queda complacido y otorga bienes a los lindios a cambio de sus insultos.»

Filóstrato, *Descripciones de cuadros,* 24.
Traducción de F. Mestre, Gredos.

Por medio de la reivindicación de una vida pura, que no esté manchada con la sangre de los sacrificios, el orfismo se distingue radicalmente del *dionisismo orgiástico,* del que se distancia voluntaria y patentemente, adoptando, por ejemplo, la tradición que presenta a Orfeo desmembrado por las mujeres tracias. Cualquiera que fueran sus motivaciones (vengar el desprecio que les manifiesta Orfeo o vengar el desprecio que él manifiesta a Dioniso, prefiriendo a Apolo), y sean Ménades o sólo mujeres delirantes, al desgarrar y dispersar su cuerpo, hacen de él una víctima del salvajismo dionisíaco.

La expresión más típica del dionisismo, el *orgiasmo,* está caracterizado por manifestaciones de delirio y de posesión *(manía)* en los fieles del dios, llamados *Bacantes* (Bacchus es uno de los nombres de Dioniso) o también Ménades, término que se aplica a las mujeres seguidoras privilegiadas del dios.

La tragedia de Eurípides, las *Bacantes,* evoca, en una transposición mítica, las manifestaciones extremas del trance.

Poseídas por el dios, sus fieles, en estado de éxtasis, recorren la montaña con antorchas, abandonando sus casas y entregándose a una caza desenfrenada. La piezas atrapadas son desmembradas vivas *(diasparagmós)* y devoradas crudas *(omofagia).* Se encuentran aquí todos los rasgos de una perversión y de una reversión del sacrificio normativo y de sus funciones: naturaleza salvaje opuesta al espacio de la ciudad, caza, trasgresión del ritual de la ejecución y de la repartición, desaparición del fuego y de la cocción que hace de la carne un alimento culto. Practicar el sacrificio dionisíaco es una manera de asilvestrarse y, por tanto, de rechazar el sacrificio cívico y los valores que ponen evidencia. Franqueando la barrera que separa a los hombres de los animales, el dionisismo se convierte en otra manera de explorar la condición de hombre, más allá de los límites definidos por el sacrificio prometeico.

La lectura de estos diferentes mitos, desde la historia de Prometeo hasta las representaciones de la *omofagia* dionisíaca, pasando por las especulaciones pitagóricas sobre la muerte del buey, nos remiten a un conjunto que se organiza alrededor de las prácticas alimentarias, de los procedimientos culinarios y del sacrificio cruento; lo que se pone de manifiesto es un discurso griego, implícito y explícito, sobre «la condición del ser humano tal como se define en relación con los animales y en relación con los dioses» (M. Detienne, *Dionysos mis á mort,* Gallimard, París, 1977[6], p. 206).

---

[6] *La muerte de Dioniso,* Madrid, Taurus, 1983.

2

UNA RELIGIÓN POLITEÍSTA

LAS FUERZAS DIVINAS: DIOSES, DÉMONES, HÉROES

Los griegos no se definieron a sí mismos como «politeístas». La palabra «politeísmo» la inventó Filón de Alejandría, filósofo del siglo d.C., cuya religión de origen, el judaísmo, es monoteísta.

Una religión politeísta se caracteriza por la pluralidad de fuerzas divinas y de cultos. La diversidad de dioses no es contradictoria con la idea de la unidad de lo divino; para los griegos lo divino se expresa bajo aspectos diferentes, múltiples. Los griegos honran a varios tipos de fuerzas divinas. Los dioses, los *démones* y los héroes son los principales; dentro de cada categoría, se distinguen diferentes individualidades, y cada divinidad puede ser invocada bajo el nombre de los diferentes aspectos, que las *epiclesis,* o epítetos de culto, subrayan: Atenea Apaturia, Atenea Bulea, Atenea Calcieco, Atenea Ergane, Atenea Partenos, Atenea Políada, son una pequeña muestra de los cincuenta epítetos conocidos de la diosa. El politeísmo se parece al sistema de las «muñecas rusas». Analicemos cada uno de estos aspectos del politeísmo griego.

Los dioses

A los dioses *(theoi)* griegos se les llama *athanatoi:* inmortales. Han nacido, pero no mueren. Se alimentan de ambrosía, néctar y humo (el que sube de los altares de los hombres cuando hacen sacrificios). Por sus venas no corre sangre, sino un líquido especial: el *icor.* También se les llama *mákares:* bienaventurados. He aquí a Afrodita reconocida por Diomedes en el campo de batalla delante de Troya: «Tideo se estiró, saltó con la aguda lanza y la hirió en el extremo de la mano delicada. Al punto la lanza taladró la piel, traspasando el inmortal vestido que las propias Gracias le habían elaborado, en lo alto de la muñeca. Fluía la inmortal sangre de la diosa, el ícor, que es lo que fluye por dentro de los felices dioses; pues no comen pan ni beben rutilante vino, y por eso no tienen sangre y se llaman inmortales». (Homero, *Ilíada, 5,* 337 y ss.).

Los dioses son fuerzas no personas. El pensamiento religioso organiza y clasifica estas fuerzas; distingue varios tipos de poderes sobrenaturales con su propia dinámica, su modo de acción, sus dominios y sus límites. Cada divinidad tiene su nombre, sus atributos, sus aventuras, pero sólo existe en función de los vínculos que la unen al sistema divino global.

La noción de divinidad individual no excluye la existencia de fuerzas colectivas, indivisibles, indisociables, como las Cárites, grupo de tres divinidades, a menudo invocadas bajo ese nombre plural, aunque también pueden aparecer cada una bajo su nombre propio. Las Musas o la Ninfas también reciben localmente un culto colectivo.

• *Los epítetos de los dioses.* Los dioses más individualizados pueden a su vez revestirse de distintos aspectos y convertirse en una serie de figuras especializadas por su epíteto de culto, según el lugar en el que reciben culto y la función que cumplen. Así Atenas celebra a *Zeus Hípato,* que recibe ofrendas no sangrientas, *Zeus Soter,* con motivo de las Diisoterias durante junio-julio (mes de Esciroforion), *Zeus Polieo* en las Dipolias el mismo mes, *Zeus Miliquio* en las Diasias a principios de octubre (mes de Antesterion). En el interior de la casa, se encuentra *Zeus Filio,* dios del banquete, *Zeus Soter,* que recibe la tercera copa de libación en el banquete, *Zeus Ctesio* que protege la propiedad, *Zeus Herceo* protector del recinto, *Zeus Catébates,* que protege del rayo, etc.

Los démones

Junto a los dioses, los griegos conocen también formas de fuerzas divinas misteriosas, bienhechoras o malévolas, que intervienen en los asuntos humanos. Este es el sentido que tiene la palabra *daimon* en Homero, donde también puede designar de manera vaga a la divinidad. Pero los démones constituyen a veces una clase de seres divinos intermediarios entre los dioses y los hombres. Platón en varias ocasiones distingue entre dioses, démones, héroes y difuntos, para oponerlos a Tos hombres. Una tradición convierte a Tales (s. vi) en el primer autor de la división dioses/démones/héroes. Los démones van aser a partir de Menandro (s. IV) los «guardianes de los mortales», una especie de protectores, genios personales. En el plano filosófico, la palabra y la noción conocerán un gran desarrollo ligado a la noción estoica de genio interior.

De hecho la palabra es rara en el culto, mientras que otro tipo de fuerza divina, el héroe, es omnipresente.

Los héroes

• *Un muerto y un culto.* El héroe es un muerto, de nombre conocido o anónimo, cuya vida y muerte gloriosas están asociadas a una época pasada y sirvieron a la comunidad. Se reconoce al héroe por el culto que se le rinde, y que difiere del culto a los muertos ordinarios por la duración, la frecuencia de las manifestaciones de culto y su importancia, y, por último, por la comunidad a la que afecta. El centro del culto es la tumba: el *heroon,* o, a falta de tumba, el lugar supuesto donde reposan sus restos.

La mayoría de los héroes tienen una existencia local y son desconocidos fuera del valle y del pueblo que los honra. Cada demo ático, por ejemplo, tiene su héroe o héroes. Algunos héroes, sin embargo, como Heracles son conocidos en todo el mundo griego.

El culto rendido a los héroes no difiere siempre del que se rinde a los dioses (en contra de lo que se ha sostenido durante mucho tiempo oponiendo «cultos ctonios» reservados a los héroes y «cultos olímpicos»): los rituales y las fiestas son a veces los mismos, y su esplendor depende del mayor o menor grado de renombre del héroe y de la importancia de la comunidad que los celebra. Las fiestas en honor de Teseo en Atenas, las Teseas, son totalmente comparables a las fiestas en honor de Atenea. Y se espera de los héroes lo que se espera de los dioses: su campo de intervención es vasto y diverso, pronuncian oráculos, curan, protegen, castigan. No son intermediarios entre el mundo de los dioses y el de los hombres, sino que son fuerzas divinas de pleno derecho y tienen a menudo un personal de culto propio, unos santuarios florecientes y, por supuesto, una mitología.

• *Una mitología.* Las gestas (ciclos de aventuras) de los héroes son más o menos ricas. Las de Heracles, Teseo, Cadmo, Jasón y Perseo son infinitas y, para reseñarlas en detalle, habría que transformar este libro en un catálogo. En ellas encontramos temas comunes, pero también se pueden localizar tradiciones locales y variantes. La mitología de los héroes, como la de los dioses, no es monolítica; se adapta y cambia, hasta convertirse en novela, como las *Argonáuticas* de Apolonio de

Rodas.

• *¿Se puede clasificar a los héroes?* La multiplicidad de los héroes y su diversidad han suscitado varios intentos de clasificación para «poner un poco de orden» en tamaña muchedumbre. Estas clasificaciones resultan interesantes porque reflejan diferentes etapas de la historia de las religiones. Durante una época se hizo especial hincapié en la «naturaleza» de los héroes, reagrupándolos en divinidades degradadas, héroes de la vegetación, héroes épicos, héroes históricos, etc; en otro momento, se insistió en la función que parecía cumplir el héroe, según fuera su ámbito de intervención siendo la guerra, los juegos, la iniciación, el parentesco, etc.

Investigaciones recientes prefieren situar los cultos heroicos en un contexto histórico e insisten en la relación entre la aparición de esos cultos y las transformaciones de la ciudad en el s. VIII. Entre los años 750 y 700, las tumbas de la época micénica (s. XV-XII) se convierten en lugares de culto y los muertos adquieren una identidad heroica que, con frecuencia, no tiene relación con su identidad real. La distribución de esos cultos señala la apropiación de territorios por parte de las ciudades, ya que el culto al héroe confiere una legitimidad religiosa a la posesión del suelo.

La estrecha relación entre el culto heroico y el desarrollo de la comunidad cívica está claro en el caso de los cultos a los héroes fundadores: varios héroes en una misma ciudad son indicio, cada uno de ellos, de una etapa de esta historia, del paso de una humanidad primitiva a la civilización, y, después, al nacimiento de la *polis.* Estudiar el sistema de los cultos y de los mitos heroicos de una ciudad puede ayudar a comprender el modo en que los griegos pensaban su propia historia. Cada ciudad de manera diferente, por supuesto.

• *Atenas entre Erictonio y Teseo.* Por ejemplo, Atenas teje los relatos de sus orígenes en torno a Erictonio y a Teseo. Erictonio es el ser primordial nacido de la tierra, pero concebido del deseo de Hefesto por Atenea. Este ser autóctono se convierte en el primer rey de Atenas y recibirá culto bajo el nombre de Posidón-Erecteo. Teseo es el hijo de Egeo (o de Posidón) y de Etra, la hija del rey de Trecén, el cual, después de muchos avatares, es reconocido por su padre, Egeo, y le sucede en el trono de Atenas. Una vez conseguido el trono, realiza el *sinecismo* (reunión) de los habitantes de Ática y funda realmente la ciudad ateniense, antes de combatir, entre otros, con las Amazonas, descender a los Inflemos y morir en Esciros. Estos dos héroes marcan, cada uno a su manera, una etapa importante de los orígenes de Atenas.

Con Erictonio, los atenienses se reconocen como «autóctonos»: nacidos de la tierra y, por tanto, habitantes desde siempre de la comarca; un mito que desempeña un papel considerable en la ideología política ateniense de la época clásica. En Teseo encuentran a un héroe civilizador del temple de Heracles (cuyo renombre se extiende sobre todo por el Peloponeso), que proporciona una base a las aspiraciones hegemónicas de Atenas en la época clásica. Pero la historia de su culto en Atenas es agitada; unas veces se le honra, otras se le olvida. Será necesario esperar al final del s. V para que encame la imagen del rey fundador de una democracia moderada.

• *Tebas, Cadmo y Edipo.* Otras ciudades tienen también amplios ciclos de leyendas heroicas, una muestra de las cuales se encuentra en los orígenes de Tebas con la gesta de Cadmo: su búsqueda de Europa, su victoria sobre el dragón, el nacimiento de los Espartos, la fundación de Tebas, el matrimonio de Cadmo con Harmonía, la descendencia de los dos esposos, los primeros reyes legendarios de la ciudad y los conflictos de sucesión, hasta la historia de Edipo y de su descendencia.

O el caso de *Argos,* donde Foroneo, el primer hombre que reina sobre la tierra, instaura la primera forma de vida comunitaria, inventa el fuego, realiza el primer sacrificio, forja las primeras armas. Luego llega la sequía, Dánao y sus hijas. Para una de ellas, *Amímone,* Posidón hace brotar una fuente y le propone matrimonio. Ya puede Argos, entonces, ser una verdadera ciudad.

ENFOQUES DEL PANTEÓN

Los panteones

El rasgo más impactante del politeísmo es la existencia de panteones, de conjuntos de divinidades que tienen un nombre, una identidad y funciones propias. Panteones: es necesario insistir en el plural. Los griegos inventaron y pensaron varias combinaciones posibles de divinidades, también varias jerarquías, y no sólo según las ciudades o las épocas, sino también según los sistemas de organización del mundo propios de uno u otro grupo; por ejemplo, los órficos tienen un panteón propio. La lista de las doce divinidades Olímpicas sólo tiene el valor de ser una clasificación cómoda, no es una lista «canónica» de los dioses a los que hay que rendir culto obligatoriamente. Estos doce dioses son conocidos por todos los griegos, pero no reciben culto en todas las ciudades.

• *Los doce Olímpicos* son: Zeus, Posidón, Deméter, Hera, Ares, Afrodita, Ártemis, Apolo, Atenea, Hermes, Dioniso y Hefesto. Esta lista es la de los dioses del friso del Partenón, pero está sujeta a modificaciones: Hestia y Hades aparecen a veces introducidos entre los doce en detrimento de Ares y de Dioniso. Digamos que la cifra de doce es estable pero que el nombre de las divinidades lo es menos.

LA GESTA DEL HÉROE

Texto de Pausanias: donde las hazañas de Teseo se entrecruzan con las de Heracles y viceversa.

«Entre las leyendas que cuentan en Trecén relacionadas con Teseo, está la de que Heracles, tras llegar a Trecén a casa de Piteo, se quitó la piel de león en la comida, y que entraron junto a él algunos niños trecenios y también Teseo, que tenía aproximadamente siete años. Dicen que los otros niños, cuando vieron la piel, se marcharon huyendo, pero Teseo, retrocediendo, cogió a los servidores un hacha y al punto la atacó con presteza, creyendo que la piel era un león. Ésta es la primera de las leyendas de Trecén con respecto a él. La siguiente es que Egeo colocó unos zapatos y una espada bajo una roca para que fueran marcas de reconocimiento del niño, y que regresó a Atenas, pero Teseo, cuando llegó a los dieciséis años, empujando hacia arriba la roca, se marchó llevándose lo que Egeo había depositado. Hay una representación de esta leyenda en la Acrópolis, toda igualmente en bronce, excepto la roca.

Dedicaron también ofrenda de otra hazaña de Teseo, y la historia es esta. En Creta, un toro devastaba todo el país, y especialmente la región del río Tetris. Antiguamente, las fieras eran más temibles para los hombres, como e] león de Nemea y el del Parnaso, las serpientes de muchos lugares de Grecia, el jabalí de Calidón, el de Erimanto y el de Cromión en la tierra corintia, de modo que incluso se decía que algunas fieras nacían de la tierra, que otras estaban consagradas a los dioses y que otras habían sido enviadas para castigo de los hombres; este toro dicen los cretenses que se lo envió a ellos Posidón porque Minos, que dominaba el mar griego, tributaba a Posidón un culto menos importante que a cualquier otro dios.

Dicen que este toro fue llevado al Peloponeso desde Creta y que fue uno de los llamados doce trabajos de Heracles; y cuando fue soltado en la llanura de Argos, escapó a través del Istmo de Corinto hasta el territorio del Ática y hasta el demo de Maratón en el Ática, y dio muerte a todos los que encontró y también a Androgeo el hijo de Minos. Minos navegó con sus naves, contra Atenas, —pues no creía que ellos eran inocentes de la muerte de Androgeo— y devastó el país hasta que se le concedió llevar a Creta siete muchachos e igual número de muchachas para el legendario Minotauro, a vivir en el Laberinto de Cnoso. Se dice que después Teseo empujó al toro que estaba en Maratón hasta la Acrópolis y lo sacrificó a la diosa; la ofrenda es del pueblo de Maratón.»

Pausanias, *Descripción de Grecia. El Ática,* libro I, 27, 7-10.
Traducción de M. C. Herrero Ingelmo, Gredos.

• *Un problema de método.* Una vez enumerados los nombres surge un problema de método: ¿cómo estudiar a estos dioses? La tendencia más extendida es la de hacer un catálogo. Gracias a los trabajos de los filólogos que han reunido, clasificado y estudiado todos los textos referentes a cada uno de los dioses, y gracias a los trabajos de los arqueólogos que han descubierto los santuarios y los lugares de culto de cada uno de ellos, es posible escribir «la historia» y la «geografía» de cada dios reagrupando los distintos elementos de ritos, mitos y lugares de culto que tienen que ver con ellos. Pero así, en palabras de J. P. Vernant, el panteón aparece como «un simple conglomerado de dioses, una colección de personajes singulares, de origen diverso, producidos según las circunstancias por fusión, asimilación o segmentación y asociados unos a otros más por las casualidades de la historia que por un orden de necesidad interna». Se pueden leer los numerosos libros que Cook dedicó a Zeus y saberlo todo sobre sus epítetos y sus lugares de culto, sin entender realmente cuál es el lugar de esa divinidad en el panteón griego. El porqué del panteón todavía es un enigma.

A partir de los trabajos de G. Dumezil (especialmente *La Religion romaine archaïque)* se vislumbra otra manera de abordar el estudio del panteón, que consiste en concentrarse en la *estructura* del panteón más que en las divinidades de forma aislada, en no estudiar, por ejemplo, a Hestia y Hermes o a Atenea y Posidón por separado, sino en ver en qué se parecen y se oponen las funciones, los modos de intervención, los mitos y los rituales de estos dos dioses, cuáles son las fronteras de sus respectivos dominios, sus relaciones recíprocas y cuál la lógica que prevalece en su invocación. Lo mismo para Apolo y Dioniso, o para todas las divinidades que se refieren, por ejemplo, al matrimonio como vamos a ver más adelante.

Así las características específicas de cada dios aparecen de manera mucho más clara y se aprecia hasta qué punto el panteón, lejos de ser un montón incoherente de dioses, una masa en la que sólo los especialistas saben abrirse camino, es una construcción intelectual viva, lógica y operativa en y para la sociedad que le dio vida. El sistema politeísta de los griegos es un conjunto riguroso de clasificación de poderes y fuerzas, muy estrechamente injertado en el funcionamiento de las ciudades.

No vamos a hacer aquí un catálogo de los dioses y ni vamos a recopilar tampoco el conjunto de las figuras divinas como las podríamos tratar actualmente. Sólo escogeremos algunos ejemplos como vías de acercamiento complementarias para el estudio del panteón:

– la complementaridad de las fuerzas divinas aparece cuando se estudia su lugar alrededor de la institución del matrimonio y de la función técnica.
– el estudio de Apolo y, en segundo plano, el de sus «hermanos», Hermes y Dioniso, subrayan la lógica que prevalece en la fabricación de cada figura divina.
– el caso particular del panteón de una ciudad, Mantinea, tal y como Pausanias lo presenta, ilustra la diversidad de las situaciones locales y la riqueza del campo de estudio de los politeísmos.

UN ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL PANTEÓN

Texto de Georges Dumézil

«Es necesario recordar una regla de método que olvidamos muy a menudo con el riesgo de confundirnos. En la designación de una divinidad, la definición de su modo de acción es más característica que la lista de los lugares de su acción, de las ocasiones de sus servicios. Una divinidad importante se ve inevitablemente solicitada por todos y para todo, a veces en ámbitos inesperados, alejados de su provincia principal: ella, sin embargo, actúa y, si nos limitamos a constatar el lugar excéntrico de esta intervención, la uniremos sin matices a las demás, que son fundamentales, y diremos que la divinidad escapa a una descripción limitativa,

y que es «omnivalente» o «indeterminada». Al contrario, si atendemos no al lugar donde actúa, sino a cómo interviene, constatamos casi siempre que ella conserva, en sus intervenciones más extrañas, una manera y unos medios constantes. El objetivo del estudio es determinar esta manera y estos medios.»

G. Dumézil, La *Religion romaine archaïque,* Payot,
París, 1966, pp. 179-180.

Texto de Jean-Pierre Vernant

«Tenemos que reconocer en el panteón estructuras múltiples, localizar todas las formas de agrupamiento según las cuales los dioses se encuentran regularmente asociados u opuestos. Conjunto complejo en el que cada dios entra en una red variada de combinaciones con los demás y que tiene valor de sistema clasificatorio aplicándose a la totalidad de lo real, a la naturaleza y a la sociedad humana como al mundo sobrenatural, pero un sistema cuyos grandes cuadros no se cubren exactamente y cuya lectura debe hacerse según líneas múltiples como una tabla con numerosas columnas y varias entradas. Estas estructuras del panteón son el objeto de la investigación, y no las divinidades aisladas. Su diversidad abre tanto más la variedad de las comparaciones posibles cuanto cada una de ellas se sitúa y opera en varios niveles. La pareja Hestia—Hermes, por ejemplo, no sólo traduce la complementariedad de dos fuerzas divinas, la diosa del hogar fijo y el dios móvil de las transiciones, de los intercambios, de los pasos. Esta estructura teológica es también una estructura intelectual, una manera de pensar en su oposición y su necesaria solidaridad, el espacio como centro y cercado, el movimiento como paso posible desde cualquier punto a otro. Aún más, pareja divina y categoría mental no están perdidas en el cielo de las ideas. Presentes en el juego de las instituciones, organizan y reglamentan las prácticas matrimoniales, los ritos de filiación, la oposición de las tareas masculinas y femeninas, la distinción de dos grandes tipos de bienes económicos: los que descansan atesorados en el espacio cerrado de la casa con Hestia y los que ocupan la abierta extensión del campo detrás de Hermes. Cada dimensión de un análisis en el que estructuras religiosas, categorías de pensamiento y prácticas sociales están estrechamente imbricadas, es susceptible de iniciar una vía de comparación».

J. P. Vernant, *Religion grecque, religions antiques,*
Maspéro, París, 1976, pp. 25-26.

Las divinidades en relación con el matrimonio

El ritual del matrimonio, lo hemos visto, prescribe ofrecer sacrificios a Zeus Teleo, Hera Telea, Afrodita, Peitho y Ártemis, pero, según las ciudades, se invoca también a las Ninfas, Deméter, las Cárites, Hermes, las Moiras y Atenea. Si sólo nos contentamos con decir de cada una de estas divinidades, que es una «divinidad del matrimonio», no explicamos la razón por la cual era necesario invocar a varias. Ahora bien estas divinidades no son en absoluto intercambiables.

• *Hera,* hija de Rea, hermana y esposa de Zeus, lleva en este caso el epíteto de *Telea,* que significa *Perfecta* o también *Realizada.* Honrando a *Hera Telea,* los griegos indican que, habitualmente, el matrimonio para la mujer griega es el término del crecimiento, la marca de la madurez. Este matrimonio, los atenienses lo celebran preferentemente en el mes de Gamelion (enero—febrero), mes de las fiestas de las *Teogamias* en honor de la unión de Hera y de Zeus. Hera es la patrona de la parte del matrimonio que es contrato y compromiso, aquello que hace de una mujer, una esposa legítima. Es una figura divina de primera importancia, ya que la supervivencia de la ciudad griega pasa por la reproducción de hijos legítimos, los únicos que adquieren la condición de ciudadanos. A menudo presentada como una diosa austera, Hera aparece, sin embargo, en algunos relatos como una seductora, cuando se une a Zeus, o como una fuerza totalmente autónoma, cuando engendra hijos sin necesidad del concurso del varón. La figura de Hera es compleja, como

lo es también la de la mujer legítima.

- *Ártemis,* a la que el himno homérico que le está consagrado presenta así: «canto a la tumultuosa Ártemis, la de las áureas saetas, la virgen venerable, cazadora de venados, diseminadora de dardos, la hermana carnal de Apolo el del arma de oro, la que por los montes umbríos y los picachos batidos por los vientos, deleitándose con la caza, tensa su arco todo el de oro, lanzando dardos que arrancan gemidos», debe su presencia en el ritual del matrimonio a su función de protectora del mundo salvaje, de todos los seres que aún no han entrado en el mundo cultivado y entre ellos los jóvenes humanos, muchachos y muchachas. Los sacrificios a Ártemis marcan la salida del mundo de la infancia, para los dos sexos, aunque sean preferentemente recordadas las ofrendas —cabellos, juguetes, muñecas— que hacen las muchachas. Los chicos también tienen que abandonar el dominio de Ártemis, no sólo al hacerse ciudadanos—soldados (hoplitas), sino también al casarse. Algunos ritos, como el que tiene lugar en Samos en el santuario de Ártemis, ponen el acento en la obligación prescrita para los dos sexos de propiciar a Ártemis antes del matrimonio. Es igual de peligroso olvidarse de dar las gracias a Ártemis al despedirse de su mundo (como lo hizo Admeto) que negarse a abandonarlo: en este caso es una ofensa a Afrodita, otra divinidad del matrimonio.

- *Afrodita,* en cambio, tiene que «despertar en los dioses el dulce deseo y domeñar las estirpes de las gentes mortales, a las aves que revolotean en el cielo y a las criaturas todas, tanto a las muchas que la tierra firme nutre, como a cuantas nutre el ponto... (a excepción de Ártemis, Atenea y Hestia). Nada ha podido sustraerse a Afrodita, ni entre los dioses bienaventurados ni entre los hombres mortales» como recuerda el himno en su honor. El deseo y el placer están, gracias a Afrodita, presentes en el matrimonio y de ellos huyen tanto Hipólito como Atalanta sin éxito alguno. Los dones de Afrodita, dentro del matrimonio, permiten una unión fecunda, pero su uso sin control puede poner en peligro lo que esta unión tiene de regulador en la ciudad. Hay un mundo fuera del matrimonio en el que Afrodita es reina, el de las cortesanas; en el ritual del matrimonio tiene un papel más bien discreto.

- *Peitho,* la persuasión, es la compañera de Afrodita. Comparte su arte con Hermes.

- *Hermes,* dios que delimita el espacio y favorece la transición, marca el camino que lleva a la muchacha desde la casa de su padre a la de su esposo y vela sobre el buen cumplimiento de este tránsito. En el matrimonio también usa su poder de persuasión, enseñando a la *nymphe* las engañosas palabras que sabrán encantar a su marido.

- *Deméter.* Al entrar en el matrimonio, la muchacha entra en el dominio de la vida cultivada, simbolizada para los griegos por el cultivo de los cereales. Deméter es la diosa de la tierra cultivada, desde la siembra a la cosecha. Y, en el mundo humano, ella hace crecer a los niños. El ritual del matrimonio, como hemos visto, está lleno de alusiones a la preparación y la cocción de los cereales. La mujer es entonces comparada con un campo que, labrado y sembrado por el esposo, producirá hijos legítimos. Las mujeres casadas siguen honrando a Deméter, en particular en el momento de la fiesta de las *Tesmoforias* que tiene como principal objeto la fecundidad de los vientres de las mujeres de los ciudadanos.

- *Atenea* está indirectamente relacionada con el matrimonio en la medida en que es ella la que enseña a la muchacha el trabajo de la lana y del telar, que será su principal participación en la economía del *oikos.* En una ciudad, Trecén, con el nombre de *Atenea Apaturia,* aparece ligada al momento de la transición entre el estado de doncella al de esposa, aportando toda la astucia de la que es capaz para garantizar el éxito de este momento delicado e importante para el futuro de la ciudad.

Para terminar con este breve panorama de las divinidades que gravitan alrededor del matrimonio, citaremos la creación de Pandora, en el texto de los *Trabajos y días* de Hesíodo. Pandora es la primera mujer, modelada por los dioses y por el deseo de Zeus, a imagen de una diosa. La descripción que da Hesíodo (ver recuadro p. 144) es la de una novia la víspera de su boda.

Las divinidades en relación con la función técnica

Si se elige como hilo conductor de la indagación en tomo al Panteón de los griegos una función, por ejemplo, la función técnica, se encuentran una serie de divinidades, desde el héroe al dios olímpico, que asumen cada una de ellas un aspecto de esta función.

En los orígenes, en la Teogonía de Alemán, la figura del demiurgo que da origen a la actividad metalúrgica es *Tetis.* Su importancia no es la misma, como vimos, en la *Teogonía* hesiódica. Existen otras figuras, como por ejemplo las de los *Telquines;* nacidos del mar, estos seres primordiales, que ocultan bajo sus negras cejas una mirada brillante, son inventores de lo mejor y lo peor. Poseedores de saberes útiles, pasan por ser los autores de las primeras estatuas de dioses. Pero su maldad se muestra cuando preparan pociones mágicas capaces de secar las plantas o cuando arrancan la fertilidad de la tierra inundándola con las aguas de la Estigia. Entonces Zeus decide fulminarlos.

Los *Cabiros,* nacidos de la unión de Hefesto y de Cabiro, hija de Proteo, rey de las focas, carecen de este lado malvado. Conocen las artes del fuego y los griegos los asocian con el cangrejo cuya pinzas evocan los instrumentos de su trabajo como herreros. Los *Dáctilos (5* hombres y 5 mujeres), habitantes del Monte Ida en Creta, descubrieron el fuego y lo trabajan hábilmente, creando las herramientas de las guerra y de la agricultura.

Telquines, Cabiros y Dáctilos son figuras colectivas, mal diferenciadas. Algunas figuras de técnicos poseen una historia más personalizada, entre ellos dos héroes: Prometeo y Dédalo. Prometeo, hijo de Jápeto y hermano de Epimeteo, sin duda es la figura mejor conocida. Su papel en la institución del sacrificio ya ha sido descrito. Aunque no inventó el fuego (el inventor es Hermes), lo puso a disposición de los hombres robándoselo a los dioses, con las consecuencias que vimos en la *Teogonía* de Hesiodo. Prometeo aparece también, especialmente en Esquilo, como el inventor de todas las artes *(techne),* no sólo del trabajo de la madera, el yugo o la escritura, sino también de la medicina y el arte adivinatorio.

Dédalo, hijo de *Metión,* «el hombre con *metis»,* es un héroe, ateniense de origen (aunque su azarosa vida lo lleva a Creta y a Sicilia), inventor de objetos varios (de las estatuas, del laberinto, de una presa) y de los instrumentos necesarios para fabricarlos (de la plomada a la cola). La figura de ese personaje ambiguo, a la vez benefactor y asesino, permite comprender la imagen que tenían los griegos de los artesanos y de la *techne:* siempre tiene dos caras, benéfica y maléfica.

Entre los dioses que tienen una relación con la función técnica, recordemos a los dos principales: Hefesto y Atenea.

Hefesto, el patizambo, de torcido andar, provoca la risa de los dioses. Hera lo engendra sola «sin unión de amor, airada contra su esposo» y apenas recién nacido lo tira desde el cielo al mar. Este ser desgraciado, posee esa inteligencia astuta *(metis)* de la que carecen muchos dioses, y los saberes técnicos, especialmente el dominio del fuego, de la forja y de las artes metalúrgicas. Trabaja los metales nobles como el oro, la plata y el cobre, y crea con ellos joyas relucientes, estatuas que parecen animadas, armas espléndidas. El forja la doble hacha con la que golpea la cabeza de Zeus para que nazca Atenea. Su inteligencia le da el poder de realizar unas cadenas irrompibles de las que se sirve, por ejemplo, para encadenar a Hera a su trono o atrapar a Afrodita y Ares en su lecho de adúlteros. Enamorado con pasión de Atenea, a la que le unen muchos rasgos, el esperma que derrama fecunda la Tierra (Gea) y de ella nace Erictonio, el primer ateniense.

Ateneo, acabamos de verlo, se asocia a menudo a Hefesto en los mitos, y pasa lo mismo con los cultos. Un ejemplo: en Atenas las dos divinidades comparten los templos del Erecteion en la

Acrópolis y del Hefesteo cerca del Cerámico, y las fiestas de las Calceas. Entre las innumerables funciones de Atenea, todas las que se refieren a la función técnica tienen como denominador común la utilización de la cualidad característica de la diosa hija de Metis: la *metis,* la inteligencia, en este caso técnica. Ésta entra en acción en la manera en que Atenea protege los oficios de la madera (carpinteros, fabricantes de carros y de barcos), aconseja a los pilotos de las naves y ayuda a los alfareros y tejedores. Se trata siempre de «tejer», de «arreglar», de «construir», operaciones que reclaman un «savoir-faire» que no es de la misma naturaleza que el de Hefesto. Aunque los dos dioses tienen relación con los artesanos y la función técnica, no comparten las mismas cualidades.

La diferencia del modo de intervención en campos que, a primera vista, parecen iguales, explica esta profusión de divinidades en relación con la función técnica, como con el matrimonio. Estudiando detenidamente las peculiaridades de cada fuerza divina en un ámbito preciso, se pueden encontrar similitudes entre sus diferentes dominios de intervención. Sea bajo los rasgos de una Atenea Guerrera, de una Atenea Políada, o de una Atenea Ergane, la diosa conserva su identidad, la de una diosa *polymetis.*

Apolo, la lira y el arco

Para ilustrar la complejidad de las figuras divinas por una parte, y del funcionamiento del panteón por otra, partiremos de una pareja a la vez antitética y complementaria: Apolo y Dioniso, los dos hijos de Zeus. Entre ellos aparecerá un tercer hermano, Hermes, dios de la palabra, como Apolo, pero diferente de él, dios que ayuda a traspasar las fronteras, pero de diferente manera que Dioniso.

¿Qué coherencia podemos encontrar en los distintos Apolos, cuyos cultos y epítetos se extienden sin repetirse de una ciudad a otra? Citemos entre los más conocidos el Apolo laconio de Amiclas, asociado al héroe Jacinto en las fiestas que llevan su nombre *(Jacintias),* ocasión para celebrar *panegirias* y para ofrecer un peplo nuevo, congregando a toda la población de los alrededores; el Apolo de las *Targelias* y *Pianopsias,* que preside en Atenas cultos complejos en los que las ofrendas vegetales están asociadas a ritos de purificación. El doble Apolo de Delos celebrado al mismo tiempo por medio de *hecatombes* en el altar «de cuernos» consagrado a él (llamado así porque estaba construido —según una tradición recogida por Calímaco— con los cuernos de las cabras abatidas por Ártemis en las cimas del Cinto), y, de manera marginal, bajo el nombre de *Genetor,* con ofrendas incruentas en el altar vecino, que desconoce el fuego y la sangre; el Apolo Pitio, que, en Delfos, habla por la boca de la Pitia, también es celebrado cada nueve años con una extraña fiesta, el *Estepterion* celebrando la victoria contra Pitón, y la purificación de su muerte.

Los mitos nos ofrecen una clave proporcionándonos elementos estructurales que unen entre ellas las diferentes funciones a las que se refiere uno u otro culto. El himno homérico a Apolo (véase recuadro) está compuesto de dos partes de épocas diferentes. La primera cuenta el nacimiento y la aparición del dios de Delos. La segunda, la «Suite pítica», más tardía, está dedicada a la evocación de la llegada de Apolo a Delfos y a la instauración de su culto. Los términos del himno délfico parecen caracterizar los principales tipos de intervención del dios más allá de Delos y de Delfos. «¡Sean para mí mi cítara y el curvado arco! ¡Y revelaré a los hombres la infalible determinación de Zeus!» Así se expresa Apolo recién llegado al mundo. Georges Dumézil reconoce en esta fórmula dos de las tres funciones que estructuran la ideología indoeuropea. La función sagrada de la comunicación entre los hombres y los dioses, asumida por la lira o cítara, y la violencia guerrera, representada por el arco. En cuanto a la riqueza que nos remite a la tercera función, la que asegura la opulencia, ésta estaría representada por el oro simbólico que cubre Delos durante el nacimiento del dios y que se verá sustituido por las ofrendas de los hombres, que llevan a Delos, igual que a Delfos, los recursos de los que carecen a causa de la pobreza de la tierra. Pero el principio de unidad de esta estructura que G. Dumézil encuentra fuera de Delos y de Delfos, es la voz articulada que se manifiesta en los tres niveles, como plegaria y oráculo, como clamor en la guerra, como

intercambio en las relaciones cotidianas entre los hombres.

La lira y el arco, que simbolizan los dos modos de acción esenciales del dios, en torno a los que parece que se organizan los demás, permitiendo una lectura coherente, dan cuenta de su ambivalencia esencial, que M. Detienne reconoce detrás del epíteto de Febo, el brillante, pero también el que produce terror. Esta ambivalencia permitiría comprender cómo es que el mismo dios que mata con sus flechas (cf. *Ilíada,* vv. 40-55) o estimula la justa venganza (la de Orestes contra Clitemnestra o el asesinato de Pino, culpable de sacrilegio), es también el que proporciona la purificación, hasta el punto de convertirse, para las sectas órficas, en el verdadero dios de la pureza al que se honra sólo con ofrendas vegetales.

En Dídima y en Claros, en Asia Menor, y aún más en Delfos, que es su santuario por excelencia, Apolo es sobre todo el dios de la adivinación. El que, a través de la voz de sus sacerdotisas, revela a los hombres la palabra de Zeus, su padre. Está función oracular está asociada a la de la lira, que preside el arte sagrado del canto y de la música. En ambos casos, se trata de comunicar, de poner en armonía el mundo de los dioses y el de los hombres. Este reino de la armonía, gracias a la intercesión del dios, se extiende a las relaciones de los hombres entre ellos. Apolo es un dios panhelénico, y las fiestas de Delfos reúnen a los griegos llegados de todas partes. Esta imagen, popularizada por una tradición que se remonta a Píndaro, convertirá al santuario en el transcurso de los siglos y bajo el impulso de los filósofos, en el corazón de una moral que hace de la mesura el centro de todas las cosas.

Pero, aunque sea el dios de la lira, Apolo es también el dios del arco, del instrumento guerrero amenazador. Bajo este aspecto temible aparece, al comienzo de la *Nada,* para vengar a su sacerdote Crises maltratado por los griegos. Invocado por su sacerdote, golpea sin piedad. Armado con el arco se presenta ante la asamblea de los dioses para exigir Io que le corresponde, y el poeta del *himno homérico* habla de «Apolo el Certero, ante cuya llegada tiemblan los dioses en las moradas de Zeus y se levantan todos de sus asientos al aproximarse él, cuando tiende su ilustre arco».

EL NACIMIENTO DE APOLO

Según el *Himno homérico a Apolo*

«Fue entonces, en cuanto llegó a Delos Ilitía, provocadora de las angustias del parto, cuando a Leto le sobrevino el parto y sintió el deseo de dar a luz. En torno a la palmera echó ambos brazos y apoyó las rodillas en el blando prado. Sonreía la tierra bajo ella. Saltó él fuera a la luz y las diosas gritaron todas a una.

Entonces, Febo, el del ié, las diosas te lavaron en agua clara, de forma pura y sin tacha, te fajaron con fino blanco, fino, completamente nuevo, y te envolvieron con una cinta de oro.

No amamantó su madre a Apolo, el del arma de oro, sino que Temis le ofreció el néctar y la deliciosa ambrosía con sus manos inmortales. Se regocijaba Leto, porque había parido un hijo poderoso y capaz de llevar el arco.

Mas cuando tú, Febo, te saciaste del alimento inmortal, no pudieron ya contenerte las áureas cintas, de tanto coma te debatías y no había trabas que te constriñeran, sino que se soltaban las ataduras. Y en seguida Febo Apolo le dijo a las inmortales:

—;Sean para mí mi cítara y el curvado arco! ¡Y revelaré a los hombres la infalible determinación de Zeus!

Dicho esto, se puso en marcha sobre la tierra de anchos caminos Febo, el de intonsa cabellera, el Certero Flechador. Todas las inmortales quedaban estupefactas, y toda Delos se cargó de oro, mientras contemplaba al vástago de Zeus y Leto, por la alegría de que el dios la hubiera escogido como casa en lugar de las islas o el continente, y la amara con preferencia en su corazón.

Himno homérico a Apolo, vv. 115-138.
Traducción de A. Bernabé Pajares, Gredos.

Según el *Himno a Delos* de Calímaco

«Ya no cantaron por octava vez, y él nació. Las ninfas Delíades, linaje de un antiguo río, prolongadamente entonaron el canto sacro de Ilitía, y el resonante éter dejó oír en seguida como un eco el penetrante clamor. Y Hera no se irritó, pues Zeus había borrado su cólera. Todo tu suelo, Delos, se convirtió entonces en oro; oro manaba todo el día el lago circular; en oro floreció el vástago de olivo que asistió al nacimiento; de oro rebosaba el abundante Inopo de sinuoso curso. Tú levantaste al niño desde el suelo de oro, lo pusiste en el regazo materno y hablaste así: «¡Oh Poderosa?, la de los mil altares, la de las mil ciudades, que llevas en tu seno tantas cosas, y vosotros, fértiles continentes e islas que me rodeáis, aquí estoy yo, la estéril, pero Apolo se llamará Delio por mí, y ninguna otra tierra será tan querida por un dios —ni la Cércnide por el gran Posidón Lequeo, ni la colina Cilenia por Hermes, ni Creta por Zeus— como yo por Apolo. Ya nunca más seré la isla errante».

Calímaco, *Himnos,* vv. 255-275.
Traducción de L. Alberto de Cuenca, Gredos.

Por eso es a él al que atribuyen los hombres los desastres *(loimoi)* que diezman los rebaños y las ciudades, y también a él al que se dirigen para solicitar su cese. Porque el mal proviene de una mancha y Apolo es el señor de las purificaciones. El arco también hace de él un dios protector: *alexíkakos o apotrópaios,* por citar dos de sus epítetos, es decir «el que aleja el mal» con sus flechas, como cuando mató a la serpiente Pitón que asolaba la tierra de Delfos antes que se instalase en ella el dios. En Atenas, una estatua de Apolo llevaba ese nombre en agradecimiento a su intervención en el cese de la peste del 430. En la Élide, en el Peloponeso, recibía el nombre de *Acesio,* de igual significado. Dios médico, padre de Asclepio, su acción no es tanto curar como apartar el mal de los hombres, los animales y las cosechas. Bajo este título se encuentra también en las puertas de las ciudades y de las casas a las que protege a través de la *eiresione,* corona vegetal cubierta de ofrendas consagradas a él.

Son también la lira y el arco las armas del *arquegeta,* el «fundador de ciudades», patrono de la fundación de las colonias griegas. La lira, instrumento de la armonía, que preside las buenas legislaciones, a las que Delfos otorga su aval, y el arco de cuerda tensada son además, como aclara J. Carlier *(Dict. des Miythologies-* voz Apolo) el objeto de una metáfora doble que subraya la íntima conjunción de los dos poderes en Apolo. Por un lado, las tensas cuerdas de la lira evocan la imagen del arco y Píndaro puede entonces hablar «del arco de las Musas» (Olímpica IX, vv. 5-12); por otro, el arco (en este caso el de Ulises) se compara con una lira *(Odisea,* 21, 405 y ss.). De esta manera, como el dios de la tensión controlada, puede abarcar a la vez los dos extremos del terror y la muerte, y de la pureza inconquistable.

Pero intentar definir a Apolo requiere también ponerlo en relación con las otras fuerzas con las que su dominio se entrecruza. Los campos de acción de otras divinidades se sitúan delimitando su campo de acción. El panteón no está constituido por dioses contrapuestos, sino por un conjunto estructurado en el interior del cual cada dios se define por sus relaciones con los demás.

Jerárquicamente, Apolo aparece como el hijo preferido de Zeus; hemos visto cómo lo recibe en la asamblea de los dioses, y llevar su voz a sus santuarios. Su lugar concreto se define mucho mejor si se examina en relación con la condición de dos de sus hermanos: Hermes y Dioniso.

El estatus de *Hermes* pone de manifiesto claramente la especificidad de cada uno de ellos. El *himno homérico a Hermes* cuenta el nacimiento del dios y cómo intenta robar los bueyes de su hermano y esconderlos. Convocado ante Zeus, empezará por negarlo todo y mentirá antes de sacarle partido a su robo, consiguiendo la condición de auténtico dios y un lugar entre los Inmortales. Como Apolo, es hijo de

Zeus y dios de la comunicación y de la palabra, además de inventor de la lira, pero Hermes ocupa, sin embargo, un lugar muy diferente; de hecho, la lira no hace de él un dios músico. Es el producto de una *techne,* de un arte, que se convierte en objeto de intercambio y se coloca entre los demás objetos fabricados por Hermes con fines diversos. Ofreciéndole la lira a Apolo en compensación por los bueyes que le ha robado, Hermes obtendrá la reconciliación con su hermano

y a la vez el lugar que anhela en el Olimpo. Además, la palabra en su boca no es como en la de Apolo, un medio de revelación o de verdad, sino una estratagema, un medio de persuasión, que seduce al mismo Zeus y le otorga la victoria en su juicio ante su padre. Hermes, frente a Apolo, significa la irrupción entre los dioses del lenguaje de la artimaña, incluso del perjurio, frente a la palabra verdadera. Son las dos caras de la comunicación representadas por los dos hermanos: Hermes el mediador y el astuto, al lado de la palabra certera que alcanza su objetivo como la misma flecha.

Los vínculos de Apolo con su otro hermano, Dioniso, también muy querido por Zeus, son de otra naturaleza. Una larga tradición los opone, enfrentando a un Dioniso nocturno, rodeado de sus Ménades, a un Apolo luminoso, señor de la música y de la pureza. Sin embargo, otros elementos abogan por una relación fundada en las interferencias y la complejidad; de entrada, la doble soberanía de Apolo y de Dioniso sobre el santuario de Delfos (ver p. 103 y ss.). Los meses de invierno están reservados a la liturgia dionisíaca, mientras Apolo permanece con los *Hiperbóreos,* y Delfos es entonces el reino del *Ditirambo,* el himno propio de Dioniso. Con el regreso de Apolo suena de nuevo en Delfos su canto triunfal, el *Peán.* La presencia de Dioniso en Delfos, por otra parte, se encuentra en el suelo mismo del santuario, ya que allí se situaba la tumba de Dioniso, en el corazón del templo de Apolo, al lado del trípode sobre el que la Pitia profetizaba. Sabemos también, por Pausanias, que desde la reconstrucción del s. IV, figuraban en el frontón del templo, en un lado Apolo y las Musas, y en el otro Dioniso y las *Tíades,* asimiladas a las Ménades que figuran en su cortejo.

Dioniso: el dios del entusiasmo y la posesión

Dioniso es el «nacido dos veces». Hijo de Zeus y de Sémele que, imprudentemente, quiso contemplar a su amante en toda su gloria y murió fulminada, fue colocado por el dios en su muslo, desde donde se producirá su segundo nacimiento, esta vez divino. Ino, hermana de Sémele, lo acoge y lo cría, disfrazado de niña, para protegerlo de la persecución de Hera, que lo conduce, según ciertas tradiciones, incluso hasta la locura. Expulsado por sus perseguidores (cf. por ejemplo la historia Licurgo, el rey de Tracia), recorre Grecia y Oriente. Pero el dios expulsado vuelve, y su vuelta, su retorno, es a menudo el centro de los cultos locales que lo convierten en el dios venido del extranjero. Estos mitos son la fuente de una larga tradición, que surge en el s. XIX, que quiso ver en Dioniso un dios no griego, importado de Tracia o de Oriente, que se impuso por medio de la violencia. Esto supone tomar al pie de la letra relatos que más bien nos hablan de la función esencial del dios: desvelar el extranjero que cada uno lleva en sí mismo y que los cultos del dios enseñan a descubrir por medio del subterfugio de la máscara o el trance.

A diferencia de Hermes que garantiza el tránsito entre los contrarios, dios-que-ayuda-a-pasar y dios-guía, Dioniso elimina las fronteras, asume y encarna los contrarios y mezcla las categorías. La categoría del hombre y la del animal: su cortejo de Sátiros; la del hombre y la mujer: él mismo presenta un aspecto femenino y lleva *peplo.* En las Antesterias, las fiestas en las que los muertos se mezclan con los vivos, el único templo que permanece abierto es el de Dioniso. Preside los disfraces y mascaradas que acompañan este período de inquietud y de alegría mezcladas. Durante las Oscoforias, en el mes de octubre, los jóvenes portadores de racimos que desfilan en la *pompa* en honor de Dioniso van disfrazados de muchachas. También los participantes a los *comoi* de las Grandes Dionisias llevan vestimentas femeninas.

Todas estas fiestas son, por otro lado, la ocasión para reuniones y cortejos públicos que reúnen al conjunto de la ciudad, incluyendo esclavos y niños (el día de los *Coes* en particular). La interferencia de fronteras se hace pues en el marco de la ciudad y ella la controla.

Si hemos visto cómo el mito insiste en el desencadenamiento de la locura dionisíaca, en las calles de las ciudades el cortejo del dios presenta una apariencia más reglamentada, y las orgías dionisíacas una forma institucionalizada. Documentos epigráficos testimonian la existencia oficial

de tíasos menádicos y el marco cívico de la iniciación a los misterios. Los *tíasos,* asociaciones de culto que se multiplicarán en época helenística, acogen entre sus miembros a muchos de los que se ven desatendidos por la religión cívica, particularmente las mujeres. Un reglamento de Mileto, de la primera mitad del s. III antes de nuestra era, fija las condiciones del desarrollo de los Misterios y el papel de la sacerdotisa. El rito de la *omofagia* se evoca por medio de un trozo de carne cruda que la sacerdotisa deberá depositar en el cesto. La marcha por la montaña se convierte en procesión y el trance responde a unas normas precisas.

Los vasos áticos del s. V proponen dos imágenes de la celebración de Dioniso en la ciudad. El *comos,* cortejo masculino, bajo el signo del vino, de la danza y de la música (flauta y barbitón), y las manifestaciones de las Ménades, las «devotas» de Dioniso, provistas de *tirsos,* coronas de hiedra, y *cántaros* (copas típicas de culto a Dioniso), unas veces serias y prudentes, otras abandonadas al delirio y al trance.

En Beocia (fiesta de las *Agrionias* en Queronea), en Esparta —donde dos sociedades de mujeres, las Leucípides y las Dionisíadas participan en las Dionisias—, en Alea (Arcadia), en la Elide, y en otras partes, las persecuciones, las flagelaciones, la danza extática y los sacrificios y ceremonias secretas *(orgia)* marcan los cultos dionisíacos en los que las mujeres son las protagonistas. También son ellas las que, en las *Antesterias,* se encuentran en el centro de la celebración de las *Theoinia* y de las *lobaccheia,* en ocasión de las cuales la *basilinna,* la esposa del arconte rey, rodeada de catorce sacerdotisas, realizaba los ritos secretos en los que se unía al dios *(hieras gamos),* para el mayor provecho de la ciudad.

En este contexto, los fenómenos de trance que marcan ciertos aspectos del dionisismo deben ser percibidos como comportamientos sociales ritualizados para conseguir un cambio de estado, para convertirse en otro, para adquirir una forma de alteridad definida por normas y valores precisos. Las dos dimensiones no pueden estar separadas: el trance es colectivo, desarrollándose en grupo en el marco del *thíasos,* y a la vez afecta a cada uno de los que lo componen, en un cara a cara directo con el dios. No se puede reducir a un estado de crisis que aislaría al individuo en su experiencia interior (interpretación que se encuentra, por ejemplo, en E. Rohde, *Psyche,* 1893[1] y que tiende a hacer del dionisismo una etapa del camino hacia el descubrimiento de una vida interior inmortal y un misticismo).

LA LLEGADA DE DIONISO A TEBAS

La tragedia de Eurípides, «Las Bacantes» comienza con un Dioniso disfrazado de sacerdote lidio que anuncia, con la autoridad de un teólogo, su naturaleza divina. El coro, compuesto por Ménades, lo sigue.

DIONISO.—Vuelvo como hijo de Zeus a esta tierra de los tebanos, yo, Dioniso, al que dio vida un día la hija de Cadmo, Sémele, anticipado el parto por el fuego del relámpago; he cambiado la figura de dios por la mortal y estoy junto a la fuente de Dirce y el río Ismeno. Veo la tumba de mi madre herida por el rayo, aquí, junto a las ruinas de su casa y del palacio que humean por la llama aún viva del fuego de Zeus crueldad divina de Hera contra mi madre. Alabo a Cadmo, que hizo inviolable este lugar, recinto funerario de su hija; de vid alrededor yo lo he cubierto con el tierno ropaje de sus racimos.

Dejé los campos ricos en oro de los lidios y Tos frigios, las llanuras de los persas heridas por el sol, los muros de Bactria y la áspera tierra de los medos. Recorrí la Arabia feliz y toda el Asia, que se extiende junto al salado mar, con sus ciudades de hermosas torres, pobladas por igual por griegos y bárbaros. Es ésta la primera ciudad de los helenos a la que llego después que allí he creado mis coros y fundado mis misterios a fin de hacerme un dios visible entre los hombres. La primera de esta tierra helénica, a Tebas, he hecho romper en gritos, vistiéndola con piel de cervato y poniendo en su mano un tirso, dardo de hiedra, pues las hermanas de mi madre, las que menos debían, decían que Dioniso no había sido engendrado por Zeus y que Sémele unida a cualquier mortal culpaba a Zeus de su lujuria. ¡Mentiras de Cadmo! Y pregonaban que por

---

[1] Edición castellana: *Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos,* Barcelona, Labor, 1973.

eso Zeus la mató, por fingir una falsa boda. Por eso yo las aguijoneé lejos de sus casas y, delirantes, vagan por el monte con mente extraviada. Las obligué a llevar el atavío de mis orgías, y a toda la semilla femenil de los cadmeos, cuantas mujeres había, las arrastré fuera de sus casas, confundidas con las hijas de Cadmo, bajo los verdes abetos, se echan sobre las rocas a cielo abierto. Porque esta ciudad no iniciada en mis orgías báquicas debe enterarse, aunque no quiera, que yo lograré devolver el honor a mi madre Sémele y mostrarme a los hombres como el dios que engendró de Zeus. Cadmo ha entregado la dignidad de rey a Penteo, nacido de su hija, que lucha contra mí, un dios, me excluye de sus libaciones y no menciona mi nombre en sus plegarias. Por eso voy a demostrar que he nacido dios, ante él y ante todos los tebanos. Después de poner en orden esta ciudad dirigiré mis pasos a otra tierra en mi epifanía. Y si Tebas en su locura intenta expulsar del monte a las bacantes yo mismo conduciré a las ménades como un ejército. Por eso he dejado la forma de dios y tomado la apariencia de mortal. ¡Vosotras que dejasteis el sagrado Tmolo, baluarte de Lidia, mi tíaso, mujeres que desde tierras bárbaras he traído como compañeras de reposos y de camino! Levantad los tamboriles frigios, invento de la madre Rea y mío, acercaos a este palacio de Penteo y alborotad para que la ciudad de Cadmo lo vea. Yo voy con las bacantes, a los valles del Citerón donde ellas están, y tomaré parte en sus danzas.

CORO.—Desde la tierra de Asia dejando el sagrado Tmolo corro en pos de Baco, dulce esfuerzo, fatiga que es feliz fatiga, celebrando a Baco con gritos de evohé ¿Quién en la calle? ¿Quién en la calle? ¿Quién? Que se retire a su casa, y su boca un reverente silencio guarde; que yo los himnos rituales cantaré siempre a Dioniso.

Dichoso el que feliz iniciado en los misterios de los dioses, santifica su vida, y ofrece su alma como compañera de tíaso del dios danzando en los montes como bacantes en sagradas purificaciones, el que celebra las orgías de la Gran Madre Cíbele, agitando el tirso impetuoso, y coronado de hiedra sirve a Dioniso. Id bacantes, id bacantes, vosotras que a Bromio, dios, hijo de dios, a Dioniso acompañáis, desde los montes de Frigia a los anchos caminos de la Hélade, id a Bromio.

A quien, antaño, su madre, que aún lo llevaba en las entrañas, entre violentos dolores de parto anticipados por el trueno de Zeus liberó de su vientre y daba la vida mientras sucumbía por la herida del rayo. Al instante lo acogió, para otro parto, Zeus Crónida y lo albergó en su muslo que sujetó con fíbulas de oro ocultándolo así a su esposa Hera. Lo parió, cuando las Moiras quisieron, al dios de cuernos de toro y su frente adornó con coronas de serpientes, presa de caza que las ménades ciñen a sus cabellos trenzados

¡Tebas, nodriza de Sémele, corónate de hiedra, brota, brota en nuevos retoños de vid de dulce fruto, y con ramas de pino y encina entrégate al frenesí báquico. La moteada piel de cervato, cíñela con trenzas de blanca lana, y en tomo a los tirsos frenéticos honra al dios. Pronto toda la tierra danzará, quien guía el tíaso ése es Bromio. ¡Al monte? ¡Al monte! Allí espera la turba de mujeres, libre de telares y lanzaderas, como un tábano las aguijonea Dioniso.

¡Antro en que moran los Curetes, sagrado recinto de Creta donde Zeus nació. Cuevas donde los Coribantes de triple casco inventaron para mí este arco de piel tensada, y en báquica locura unieron su sonido al dulce aliento de flautas frigias y en la mano lo pusieron de la Madre Rea, como ritmo acompasado del canto de las bacantes; Sátiros locos lo recogieron de la Diosa Madre y unieron a las danzas trienales con las que Dioniso goza!

Hay placer en la montaña, cuando desde el tíaso a la carrera, cubierto con la sagrada piel de cervato, se arroja al suelo para cazar la sangre del macho cabrío, gozo de la carne cruda, y marcha a los montes de Frigia, de Lidia. El que inicia el canto es Bromio. ¡Evohé! ¡Evohé! Mana de la fierra leche, mana vino, mana de las abejas el néctar. Se respira un aroma como de incienso de Siria, cuando Baco levanta en alto la llama roja de la tea del pino a la carrera con su antorcha dejando al aire sus delicados rizos, con danzas y alaridos agita a las delirantes mujeres, bramando con cantos de evohé: ¡Id bacantes! ¡Id bacantes!, con los dorados adornos del Tmolo, cantad a Dioniso, al ronco son de los panderos con gritos de evohé, honrad al dios del evohé. Entonces con voces de Frigia cuando la sagrada flauta modula dulces sones que acompañan al monte, al monte, a las bacantes como el potro que en el prado a su madre sigue, alborozada mueve su rápido pie en su danza la bacante.»

Eurípides, *Las Bacantes,* vv. 1-167
Traducción de R. García Rodero, Ediciones Clásicas

Las mujeres lidias que acompañan a Dioniso durante su retorno a Tebas, al comienzo de la obra

de Eurípides, *Las Bacantes,* y que constituyen su *thíasos,* ilustran bien este estado. Su «locura» es un estado controlado, socializado, al que se opone la rabia *(lyssa)* que se apoderará en el transcurso de la obra de aquellos y aquellas que han rehusado reconocer el dios: las mujeres de Tebas alrededor de Agave y de Penteo (véase recuadro).

La misma oposición entre locura ritual y locura mortífera y bestial se encuentra en otros mitos relacionados con Dioniso y con sus manifestaciones. Así, la historia de las Minieides, las princesas reales de Orcómeno (donde fue criado el dios) que desoyen la llamada de Dioniso y se quedan tejiendo en el palacio mientras las otras mujeres, abandonando sus tareas habituales, se esparcen por el campo y la montaña vestidas como *bacantes:* con pieles de cervatillo, coronas de hiedra, *tirsos,* tambores y flautas en la mano. En el palacio, la hiedra y las vides inmovilizan milagrosamente a los telares. Las princesas, convencidas demasiado tarde y embargadas por una locura mortífera, desmembran a uno de sus hijos para devorarlo; y cuando quieren unirse a las otras Ménades, estas las rechazan con horror. La locura y la muerte se encuentran sin duda en el horizonte de Dioniso, pero son el precio que debe pagar el que no ha sabido mirar al dios a la cara, para descubrirse a sí mismo a través del aspecto vacío de la máscara, aquel que ha querido ignorarlo o rechazarlo.

Entre las formas de culto que toma la figura de Dioniso, la máscara es, en efecto, tal y como aparece en ciertos vasos áticos (los llamados vasos de las Leneas), especialmente significativa. Apoyada sobre un poste fijado en el suelo o en una especie de columna truncada, va acompañada por un vestido drapeado, parecido al peplo femenino, con *nebride* y un cinturón: la vestimenta propia de las ménades. Ausente y presente a la vez en la vestimenta vacía, Dioniso, ofrece a los que saben reconocerlo, la imagen del Otro, y de lo que lo hace «otro».

Las modalidades a través de las que se explica su poder sobre la vid son otra manifestación más del peligroso atractivo que ejerce sobre los que no saben hacer buen uso de sus regalos. Dios de la vegetación frondosa y de la humedad, Dioniso también es, de hecho, el que trae la viña al Ática. Pero antes de que los habitantes de la región aprendan el buen uso del vino, a través de la manipulación ritual que representa un modo de sociabilidad, será necesario que Icario, que compartió el vino puro recibido del dios con los pastores, sea asesinado por ellos bajo el efecto de la embriaguez, y que su hija Erígone, se ahorque de desesperación y que las hijas del Ática se vean a su vez embargadas por la locura.

Dioniso representa, en un cierto modo, el buen uso de la locura. Igual que Apolo puede a la vez enviar el mal y hacerlo cesar. Dioniso es el que vuelve loco y el que sabe curar la locura. Los rituales dionisíacos, a través de sus diversas formas de trasgresión, desde «comer crudo», hasta la práctica del trance, pasando por el uso comedido del vino, parecen ofrecer a cada uno la posibilidad de experimentar, en un juego a la vez individual y colectivo, lo que es el «otro» en uno mismo. Aprendizaje que puede llegar hasta la locura, si no está regulado por este dios doble, a la vez hombre y mujer, como lo llama Eurípides. Se comprende que el teatro, que permite también ser, o verse como otro, durante la representación, sea el otro lugar de Dioniso. Una forma más para instalarse en el corazón de la ciudad, bajo la mirada de todos. Porque Dioniso no se contenta con el reconocimiento de sectas marginales, reivindica su lugar como auténtico dios con el rango de las divinidades de la comunidad cívica.

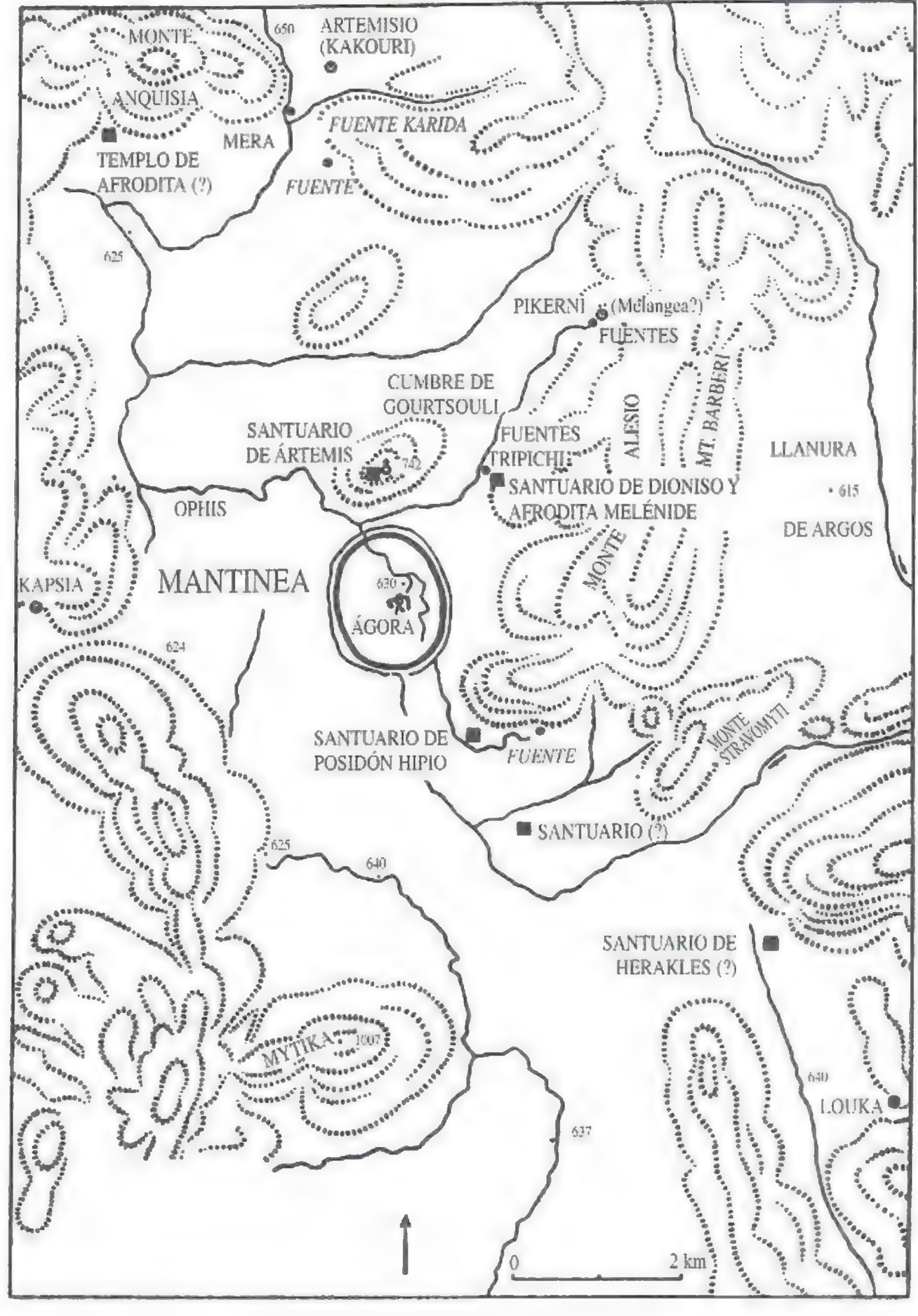
Cuando se encuentra con Apolo en Delfos, Dioniso, el dios del entusiasmo y de la posesión, se codea con el dios de la voz articulada, el Apolo «Sonoro», en el mismo santuario en el que los griegos situaban el ombligo del mundo. Como si estos dos modos de comunicación con lo sagrado, el que se apoya en la transmisión de una palabra clara y el que reposa sobre una mirada fascinada, encontrasen allí un lugar donde arraigarse.

Un panteón concreto: el caso de la ciudad de Mantinea

Ya hemos dicho que cada *polis* griega honra a un determinado número de dioses y de héroes con santuarios y cultos, establece una jerarquía entre ellos y narra a sus individuos relatos específicos

sobre ellos. El panteón varía de una ciudad a otra, y la mitología también. Además, la implantación de los santuarios y del culto a divinidades propias de una ciudad no ha permanecido inmóvil desde los orígenes de la *polis* hasta el fin del mundo antiguo. El panteón de cada ciudad tiene una historia que a veces es difícil de volver a trazar y, todavía más, de interpretar. Para comprender mejor la diversidad y la complejidad del politeísmo griego, nos ha parecido útil tomar el ejemplo de una ciudad. La elección de Mantinea es arbitraria. Sin embargo, esta ciudad por su tamaño, por su papel —no demasiado importante en la historia— y por Ia documentación disponible, nos ha parecido más representativa de un gran número de ciudades que el demasiado complejo ejemplo de Atenas.

Mantinea se encuentra en el Peloponeso, en la región de Arcadia (al este, en la orilla de la Argólide). Su territorio (13 km. de norte a sur, de 4 a 7 km. de este a oeste) está rodeada por las ciudades de Alea, Orcómeno, Megalópolis, Tegea y Argos.



MANTINEA Y SU TERRITORIO

Extraído de G. Fougéres, *Mantinée,* Lám. X

El texto de la *Periégesis* de Pausanias enumera los santuarios y los cultos, cuyos vestigios podía encontrar un viajero del s. n d.C. en una visita a Mantinea. Es nuestra fuente principal. En seguida se apreciará el importante número de lugares de culto diferentes, la existencia de varios cultos para ciertas divinidades y las distintas fechas de aparición de los cultos.

El mapa: «Mantinea y su territorio» indica los descubrimientos arqueológicos y las probables localizaciones de los santuarios:

Y sin retomar el orden topográfico de la enumeración de Pausanias, ¿cuál era el *panteón* de Mantinea?

Posidón Hipio es la divinidad pollada, el protector de la *polis*. Las monedas de la ciudad lo representan con tridente o delfín, y el epónimo anual de la ciudad es su sacerdote. Su santuario, situado a las puertas de la ciudad, es un *ábaton* inviolable, cualquiera que osara penetrar en él estaba condenado a muerte. Durante las fiestas en su honor, las Posideas, tienen lugar competiciones atléticas. Es un dios cívico y, a la vez, el señor de las aguas subterráneas y el señor de los caballos, dos funciones importantes en una ciudad donde el drenaje de aguas es un problema constante y la crianza de caballos es la principal actividad económica.

LOS CULTOS Y LOS SANTUARIOS DE MANTINEA

En la ciudad:

«Los de Mantinea tienen un templo doble dividido aproximadamente en el medio por una pared. En una parte del templo hay una imagen de Asclepio, obra de Alcámenes; la otra parte es un santuario de Leto y de sus hijos. Praxíteles hizo las imágenes en la tercera generación después de Alcámenes. En el pedestal de éstas están las Musas y Marsias que toca la flauta (...). Los de Mantinea tienen también otros santuarios, uno de Zeus Soter (Salvador) llamado Epidotes (El dispensador), pues él concede bienes a los hombres. Hay también un santuario de los Dioscuros y en otro lugar uno de Deméter y Core: allí arde un fuego del que tienen cuidado de que no se apague. Junto al teatro vi un templo de Hera. Praxíteles hizo las imágenes, a ella sentada en un trono, y a Atenea y a Hebe, hija de Hera, en pie a su lado. Junto al altar de Hera está la tumba de Arcade, hijo de Calisto (...). Este lugar donde está la tumba de Árcade lo llaman altares de Helio.

No lejos del teatro hay sepulcros famosos, uno llamado Hestia Común, que tiene forma redonda. Allí se dice que yace Antínoe, la hija de Cefeo (...). Dentro del teatro quedaban las ruinas de un templo de Afrodita de sobrenombre Simaquia (alianza) y una imagen. La inscripción sobre el pedestal indicaba que la que ofrendó la imagen era Nicipe, hija de Páseas. Este santuario lo construyeron los de Mantinea como recuerdo para la posteridad de la batalla naval al lado de los romanos en Actium. Veneran también a Atenea Alca, de la que tienen un santuario y una imagen.

También fue considerado entre ellos Antínoo como un dios. Su templo es el más reciente de los templos de Mantinea. Fue extraordinariamente amado por el emperador Adriano. (...)

En el ágora de Mantinea hay una estatua de bronce de una mujer, que los de Mantinea llaman Diomenea, hija de Arcade, y hay un heroon de Podares. Dicen que murió en la batalla contra Epaminondas y los tebanos.

En el campo:

«Más arriba del estadio está el monte Alesio, llamado así, según dicen, por el curso errante de Rea, y en el monte, un bosque sagrado de Deméter. En los bordes del monte está el santuario de Posidón Hipio, no lejos del estadio de Mantinea. Sobre este santuario hablo de oídas y por lo que otros dicen de él. El santuario de nuestra época lo construyó el emperador Adriano poniendo vigilantes sobre los que trabajaban para que ninguno mirase dentro del santuario antiguo ni cambiase de lugar ninguno de sus restos, y ordenó que construyesen alrededor el templo nuevo. Dicen que este santuario lo construyeron originariamente Agamedes

y Trofonio trabajando troncos de encinas y uniéndolos. Para impedir a los hombres entrar en él no pusieron delante ningún parapeto, sino que extendieron un hilo de lana, tal vez considerando que esto infundiría temor a los que creían entonces en las cosas divinas, y tal vez el hilo tuviese algún tipo de fuerza.»

Los otros santuarios de la *chora* fueron objeto tan sólo de rápidas menciones por parte de Pausanias. Son:

— en el norte de la llanura, un santuario de Ártemis, la tumba de Penélope, la fuente de los Meliastas —«Estos Meliastas celebran los misterios de Dioniso, y junto a la fuente hay un mégaron de Dioniso y un santuarios de Afrodita Melénide»—, la fuente Alalcomenea (epiclesis de Atenea),

— en el sur de la llanura, «Aproximadamente a una distancia de un estadio de la tumba de Epaminondas está el santuario de Zeus de sobrenombre Carmón», la tumba de las hijas de Pelias y en lugar llamado Fezón, el sepulcro de Areítoo.

– en los alrededores «Después de las ruinas de Nestané hay un santuario sagrado de Deméter, en honor de la cual todos los años celebran los de Mantinea una fiesta». Finalmente a lo largo del camino hacia Orcómeno se encuentra «el monte Anquisia y el sepulcro de Anquises al pie del monte (...). Junto a la tumba de Anquises hay ruinas de un santuario de Afrodita».

Pausanias, *Descripción de Grecia,* Arcadia, libro VIII, cap. 6, 8 y ss.,
Traducción de M. C. Herrero Ingelmo, Gredos.

El culto a Posidón remonta a los orígenes de la ciudad (la fundación del primer santuario está atribuida a los héroes beocios Agamendes y Trofonio, en los s. VIII y VII) y permanece vivo hasta la época imperial: el emperador Adriano decidió restaurar el santuario.

Zeus en Mantinea es conocido bajo cinco epiclesis, que responden a cinco funciones y lugares de culto diferentes. *Zeus Cerauno* o dios-rayo, quien se identifica con el fenómeno natural, *Zeus Soter,* do sobre el *ágora,* es el protector y garante de la reconstrucción de la ciudad (Mantinea fue destruida en el 385 y no volvió a ser una ciudad. hasta el 375 a.C.). *Zeus Camión* es «aquel que se regocija «o más precisamente «aquel que disfruta en la guerra». *Zeus Euboulo* «buen consejero» y *Epidotes* protegen la prosperidad de la ciudad.

Deméter tiene, en la *choro,* un santuario y un bosque sagrado, y, en la ciudad, un santuario común con Core, donde arde un fuego eterno. El culto a Deméter es celebrado por sacerdotisas, y el culto a Core da lugar a las fiestas de las *Coragia* que comprenden una procesión, un sacrificio, una comida, y, después, los misterios, el paseo de la estatua de la diosa por la ciudad y el regreso al santuario. Parece que la Core honrada en Mantinea era al principio una diosa independiente cuyo culto se yuxtapuso al de Deméter, según el modelo de culto pan-helénico de Deméter y de Core.

Atenea aparece bajo dos epiclesis, *Alea* y *Alalcomenea* «la que repele el peligro». Alea (término que puede designar «el asilo» o «el calor») es una divinidad independiente conocida en otros lugares además de Arcadia, y honrada en la época arcaica en calidad de diosa que favorece la fertilidad y la fecundidad. Después su culto se confunde poco a poco con el de Atenea.

Por lo que se refiere a *Dioniso,* cuyo santuario está cerca de la fuente de los Meliastas, se advierte que su culto comprendía *orgías,* es decir ritos secretos de los que no sabemos nada más.

Afrodita tiene tres caras. *Melénide,* la negra, evoca un poder subterráneo; en su santuario, al pie del monte Anquisia, está asociada a la leyenda reciente, popularizada por los romanos, de su unión con Anquises (padre de Eneas), y como *Simaquia,* conmemora también un acontecimiento reciente: la alianza de Mantinea con los romanos en la batalla de Actium (Accio).

Antínoo debe su culto a la iniciativa de Adriano. El culto comprendía misterios y el muchacho estaba representado como Dioniso. Cada cinco años tenían lugar unas competiciones, las *Antinoas,* basadas en el modelo de los juegos olímpicos.

Entre los cultos heroicos, el de *Podares* está muy vivo; Podares había muerto en el 362, durante la batalla de Mantinea y su *heroon* estaba en la plaza pública.

De las otras divinidades citadas, *Ártemis, Apolo, Leto, Asclepio, Hera* y *Hebe,* los *Anakes,* los *Dioscuros,* desconocemos sus atributos particulares en Mantinea y las modalidades de sus cultos. Por eso, es importante atribuirles las cualidades que les son reconocidas en otras partes del mundo griego. Sin embargo, lo que nos llama la atención del estudio del panteón de una ciudad como

Mantinea, es su originalidad local y la influencia de la historia en su constitución.

La originalidad local radica en que se encuentran por ejemplo en Mantinea figuras femeninas de diosas como Atenea Alea o Core que son muy diferentes de la imagen «canónica» de Atenea y de Core, pero que se parecen mucho a sus compañeras de otras ciudades de Arcadia. La influencia de la historia se manifiesta, por una parte, en la modificación progresiva de las figuras divinas (figuras arcaicas como la de Alea o la de Core se amalgaman o se yuxtaponen a figuras divinas panhelénicas, como la de Atenea o la de Deméter, madre de Core); y, por otra parte, en la adopción de nuevos dioses y la creación de cultos como Afrodita Simaquia después de Accio, o Antínoo en la época de Adriano. El panteón tal y como aparece en Mantinea no es ni estático, ni estereotipado. Es el ejemplo vivo de la capacidad de adaptación y evolución de una religión politeísta.

3

LAS FORMAS DE FIGURACIÓN

Las diferentes representaciones de lo divino

Los griegos no conocieron una sola y única forma de representación de lo divino (la estatua antropomorfa), sino diferentes formas que coexistieron en la misma época. ¿Cuáles fueron estas formas y qué es lo que nos pueden enseñar sobre las concepciones griegas de la divinidad?

Antes de nada hagamos algunas precisiones de carácter general.

—El carácter de la representación religiosa pretende hacer presente al dios al que figura, pero dando a entender al mismo tiempo que no está realmente ahí. La imagen de culto, por lo tanto, debe ser muy concreta (se la puede tocar, cambiarla de sitio, manipularla) y a la vez debe indicar de manera clara que evoca algo que no está presente.

—El estatus de la imagen no es el mismo en la civilización griega y hoy en día. Las nociones de parecido y de imitación de un modelo externo, que resultan fundamentales en nuestra definición de la imagen, no lo eran tanto para los griegos. Hasta, al menos, el principio del siglo V, ninguna de las formas plásticas de expresión de lo divino entran en la categoría del parecido o de la imitación. Le dan una forma a lo que no la tiene, pero no imitan en absoluto.

Los griegos utilizaron un gran número de términos para designar las representaciones de lo divino *(xoanon, bretas, andrias, palladion, agalma, kolossos, eikon, eidolon...),* variedad que confirma la multiplicidad de las formas de expresión de lo divino a través de las figuras.

Pongamos algunos ejemplos de tipos de figuración.

Bretas y xoanon: son estatuas casi informes, que no tienen nada que ver con una semblanza, y se prestan a diferentes operaciones en el culto. Se considera que cayeron del cielo: por ejemplo, el *xoanon* de Atenea Políada conservado en el templo del Erecteion, en la Acrópolis de Atenas. En ocasiones las estatuas se pasean, también se bañan, se visten con vestidos confeccionados con el máximo cuidado (como el peplo tejido para la estatua de Atenea por las *Arréforas* y las *Ergastines* en Atenas), pero la mayor parte del tiempo están encerradas en los templos. Cuando se constituye la *polis,* estas estatuas, que podían pertenecer a determinadas familias, se convierten en un bien común, y se depositan en un templo.

La herma. Es un pilar que tiene en la base un miembro masculino (falo) y en la parte de arriba una cabeza esculpida. Se encuentran por doquier en el paisaje de las ciudades, a la entrada de los santuarios, en los linderos, a lo largo de los caminos. Hiparco, el tirano de la época arcaica, hizo colocar ciento cincuenta de ellas en los caminos del Ática, cada una con una máxima escrita. La función de estas bermas era la de delimitar el espacio, es decir, marcar el carácter indisociable de los dominios de influencia de los hombres y de los dioses en el territorio de la ciudad. Estas hermas eran, ya lo hemos visto, objeto de rituales, y atentar contra ellas, mutilarlas por ejemplo, es un sacrilegio enorme.



2. Hefesto. Berlín 2273. Copa de figuras rojas. Pintor de Ambrosios, hacia el 500 a.C. (Dibujo F.-L.)

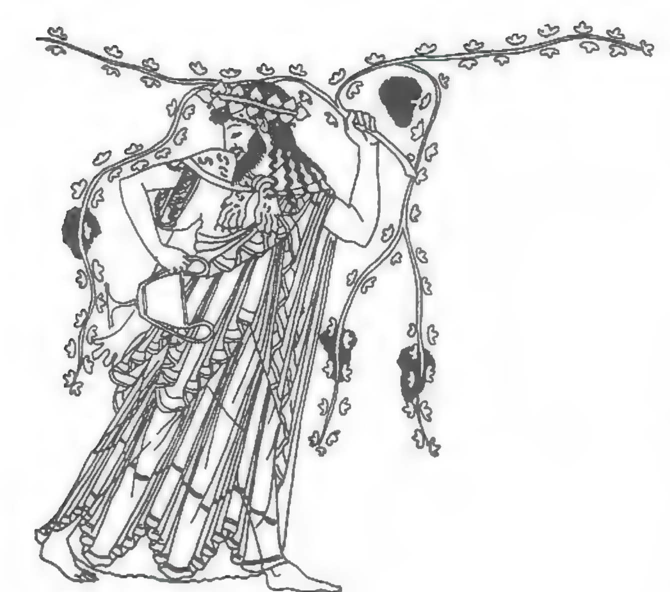
3. Posidón. Moneda: estátera de Posidonia (Paestum). Hacia 530-510 a. C. (Dibujo de F.-L.)



Los kouroi. Los helenistas llaman así las estatuas de hombres jóvenes de la época arcaica, representados desnudos la mayoría de las veces. Ciertos *kouroi* son funerarios, estaban colocados sobre la tumba de un difunto, pero otros son votivos y están dedicados a un dios en un santuario. No guardan parecido alguno ni con el muerto, ni con el dedicante, ni con el dios. Sólo traducen en forma de cuerpo humano, los atributos y los valores de lo divino. Por ejemplo, un *kouros* dedicado por un atleta expresa los dones que el dios ha dado al vencedor: vida, juventud, rapidez, fuerza, virilidad, belleza. Lo mismo es aplicable a las estatuas femeninas llamadas *korai.*

Este último ejemplo permite comprender mejor el significado de la *estatua antropomorfa* (la estatua del dios con forma humana). El hecho de que los griegos hayan esculpido estatuas de ese tipo no quiere decir que creyeran que los dioses eran similares a los hombres y que tuvieran un cuerpo enteramente «humano», sino, más bien, que el cuerpo humano en lo que tiene de bello, de joven y de perfecto tiene la capacidad de evocar los valores divinos.

El antropomorfismo griego desemboca en la cuestión más general acerca del cuerpo de los dioses, que J. P. Vernant presenta así: «Plantear el problema del cuerpo de los dioses no significa preguntarse cómo es que los griegos pudieron dotar a sus dioses de un cuerpo humano, sino investigar cómo funciona éste sistema simbólico, en qué medida el código corporal permite pensar la relación del hombre y el dios» *(Les Temps de la Réflexion,* VII, 1986, pp. 23-24).



4. Dioniso. Munich 2344. Ánfora de figuras rojas, detalle. Pintor de Cleofrades, hacia 500 a.C. (Dibujo de E- L.).

La máscara. La máscara, entre los griegos, se utiliza frecuentemente para expresar lo sobrenatural. La máscara es una representación de frente, un tipo iconográfico muy raro en época arcaica, que implica al espectador en una relación de fascinación.

A ciertas divinidades se las representa mediante máscaras en los rituales, como a Dioniso. En muchas escenas de vasos vemos la máscara de Dioniso colgada en un pilar, vestido con ropajes, alrededor del cual se desarrolla el culto.

Los participantes en Tos cultos van a menudo enmascarados. En los rituales de *Ártemis Ortia,* en Esparta, las jóvenes generaciones realizan una danza de máscaras antes de entrar en el mundo adulto. Estas máscaras representan figuras terribles y son los símbolos de un mundo salvaje y acívico que los jóvenes abandonan al hacerse ciudadanos. En los rituales dionisíacos aparecen las máscaras de los sátiros. Llevar una máscara permite dejar de ser uno mismo y encarnar el poder de lo divino durante el tiempo del ritual.

De este modo, los objetos que representan lo divino son diversos y los griegos estaban familiarizados con varios tipos de representación de lo divino en la misma época. En el siglo V un ateniense, por ejemplo, rinde culto a una *herma* del Ágora, participa en los rituales alrededor de la *máscara* de Dioniso, acompaña en procesión el *xoanon* de Atenea durante las Panateneas, y venera también la *estatua* criselefantina de la misma diosa en el Partenón. Este ejemplo y otros muchos, prueban que las diferentes formas de figuración de lo divino no se corresponden con las etapas sucesivas del desarrollo del pensamiento religioso griego. Es, por tanto, inexacto afirmar que la evolución va de una representación informe a una figura de apariencia humana. En Homero, los dioses son perfectamente antropomorfos y en época clásica los postes y las piedras pueden tener una función simbólica muy fuerte y ser el centro de algunos rituales.

Las figuras antropomorfas de los dioses

Los dioses uno a uno. Dejemos de lado los problemas generales que plantea la figuración de lo divino en Grecia para preguntarnos cómo reconocía un griego a un dios en particular. Un conjunto de atributos y actitudes permiten distinguir al primer golpe de vista la identidad de un dios, a pesar de que, como sucede con el panteón, existan variantes locales de la representación del dios en cuestión. Los dibujos que acompañan a este texto, muestran la representación de algunas divinidades en la cerámica. Por regla general, se reconoce inmediatamente a Zeus por el rayo que blande, a Posidón por el tridente, a Dioniso por el tirso, a Atenea por la égida, a Ártemis por el arco o el carcaj y las flechas y a Deméter por la espiga de trigo, etc. Pero si bien es cierto que las representaciones de un mismo dios responden a ciertos rasgos genéricos, también están sujetas a modificaciones o manipulaciones que siempre tienen un sentido. Tomemos, por ejemplo, la representación de Dioniso en la cerámica.

Dioniso. Aparece desde el principio dotado de un cuerpo antropomorfo y vestido con una larga

túnica plisada. Como señor del vino —que él puede beber puro—, se le representa con un cántaros en la mano (un vaso con forma de copa alta con pie más ancho en la base y con las asas verticales) o un vaso en forma de cuerno para beber, que son sus atributos. Ramas de vid o de hiedra lo circundan o lo coronan y sus acompañantes llevan una especie de bastón terminado en un manojo de hiedra, el tirso. Los animales que lo acompañan son el león, la pantera y la serpiente, famosos por su carácter salvaje, el asno y el macho cabrío, símbolo de la libidinosidad. A menudo va solo, pero a veces se rodea de un cortejo de sátiros y ménades.

A veces aparece también representado por medio de un poste vestido con una larga túnica y coronado por una máscara, o sencillamente con la máscara del dios de frente o de perfil; un poste, alrededor del cual se desarrolla el ritual. Por último, el rostro de Dioniso de frente aparece también solo, por ejemplo, insertado entre el motivo de los «ojos» que aparecen frecuentemente en las copas y en las ánforas. Como recuerda F. Frontisi: «Pero cuando es el rostro de Dioniso con su mirada alucinante el que se inscribe entre los dos ojos, ya no hay lugar para el auto—control o la precaución. Hay que sucumbir a la influencia del dios. En la máscara que te mira desde una cara de un ánfora igual que en la que el participante en el banquete lleva hasta su propio rostro, es el vino mismo lo que se visualiza, incluso en el momento de ir a ser consumido, es el que se aparece en el brillo del líquido divino, el propio dios en persona. La confrontación entre el bebedor y Dioniso al levantar la copa, produce una suerte de comunicación iniciática, un juego de espejos en el que el dios proyecta un reflejo de su divinidad en el hombre» *(La Cité des Images,* p. 150). Este último ejemplo, la figuración divina sobre una copa y su manipulación cotidiana por el bebedor, indica claramente hasta qué punto las imágenes de los dioses habían invadido el mundo de los hombres y en qué medida los griegos realmente tenían una percepción de lo divino muy diferente de la de una religión monoteísta como el cristianismo.

• *Las imágenes de los dioses en grupo.* Las divinidades aparecen solas (como Dioniso en los casos que ya hemos citado) o en grupos. La manera en la que se constituyen estos grupos tiene un sentido: presencia de unas divinidades y ausencia de otras, indicación de la jerarquía entre los dioses y el contexto de su reunión. Algunos grupos de dioses se encuentran en los frontones de los templos, a menudo en relación con la divinidad principal honrada en el lugar en cuestión y con algún episodio famoso de su historia. En Atenas, por ejemplo, en el Partenón, ya vimos que estaban representados, el nacimiento de Atenea por un lado y la disputa entre Atenea y Posidón por la posesión del Ática por otro, y en torno a Atenea los dioses y los personajes míticos actores de estos episodios. Las figuraciones de las asambleas de los dioses (como la que se da en torno al nacimiento de Atenea) son más raras en los conjuntos escultóricos que en la cerámica.

En la cerámica ática, los dioses están reunidos en grupos la mayoría de las veces por un motivo, en torno a una acción. Las ocasiones de este tipo de figuración suelen ser especialmente las bodas de Tetis y Peleo, el nacimiento de Atenea, la entrada de Heracles en el Olimpo. Las actitudes de los dioses, sus gestos están cuidadosamente estructurados en la imagen. La escena puede tener un eje, por ejemplo, Zeus sentado en un trono o Apolo tocando la lira, mientras que los dioses lo escuchan o, por el contrario, mostrar al conjunto de los dioses en un círculo continuo: como en los desfiles de carros de los dioses que se dirigen a las bodas de Tetis. No es necesario dar aquí una explicación exhaustiva de estas escenas, pero estos ejemplos muestran la diversidad, la complejidad y la riqueza de las formas griegas de figuración de lo divino y deben incitar a los lectores a mirar las imágenes, siendo conscientes de que para comprenderlas realmente es necesario actuar con ellas como con los textos: hay que incardinarlas en series, descomponerlas y reemplazarlas en el contexto del conjunto de las representaciones simbólicas de los griegos.



5. Apolo. Roma. Museo Vaticano. Hidria de figuras rojas. Hacia 490-480 a.C. (Dibujo de F.-L.).

La figuración de los rituales

Las imágenes griegas no se contentan con representar a los dioses y a los héroes, también pintan los rituales más diversos. En estos casos, hacen una selección, una elección entre los elementos del ritual que quieren representar; como sucede con las imágenes de los dioses, también en la representación de los rituales ofrecen una construcción que les es propia, y lo que se subraya en las imágenes siempre hace referencia al código de gestos y de conductas de la cultura griega. Las representaciones del sacrificio, que están muy bien estudiadas (ver la bibliografía), nos pueden ayudar a comprender cómo procede la representación figurada de un ritual.

• *Representación de un sacrificio.* Para empezar, el desfile conduce a los hombres y a las bestias hacia el altar. Los hombres llevan coronas y ejecutan la mayor parte de los ritos de pie. La libación previa al sacrificio está frecuentemente representada, pero la ejecución propiamente dicha del animal en cambio aparece raras veces. El altar, sin embargo, muestra rastros de sangre como signo

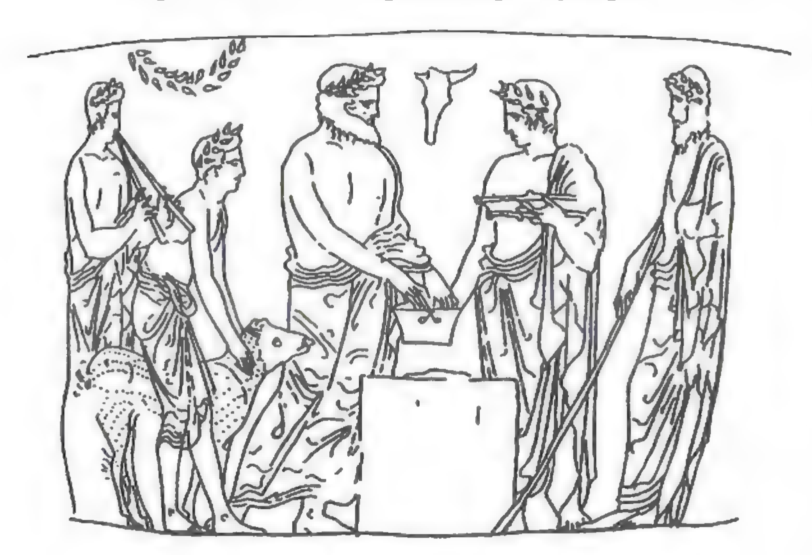
de la importante etapa del ritual en el que, una vez degollada la víctima, se vierte la sangre sobre la altar. Después viene el momento del reparto, en el que las partes de los hombres y las partes de los dioses se separan. Las vísceras se asan. Las carnes cortadas se ponen a cocer en el caldero y/o se ensartan en enormes espetones y se asan en el fuego. La presencia en la imagen de uno o más de los objetos que se usan en el ritual: altar, vaso para el agua, vaso para recoger la sangre del animal, la cesta de tres asas que contiene los cereales y el cuchillo del sacrificio, la mesa para el reparto, son suficientes para indicar que es una escena de sacrificio.

Son raras en cambio las imágenes en las que se representan varias de las secuencias del ritual (la secuencia sacrificial de la hidria de Villa Giulia es excepcional) La representación de cualquiera de los momentos es suficiente para evocar el conjunto del ritual. Y si los textos insisten sobre la última etapa del rito que es la consumición en común de las carnes, la imagen, en cambio, no muestra nunca esa secuencia en relación directa con la escena de ejecución y de reparto, mientras que, por otra parte, las escenas de banquete son innumerables. Finalmente, partiendo de la norma, también es posible identificar las desviaciones de ésta en las numerosas escenas de sacrificio.

Por ejemplo, las escenas de sacrificio de Heracles omiten el momento de la repartición, pero insisten en la violencia del acto en sí, presentando al héroe casi como un caníbal.

Brevemente, la figuración de los rituales a su vez son una mina para comprender los gestos y las representaciones que rodean a los cultos, siempre que no se vean las imágenes como ilustraciones de unos textos que ellas se limitarían a repetir, sino como verdaderos documentos que tienen su propia lógica y que aportan elementos nuevos al enfoque de la religión griega.

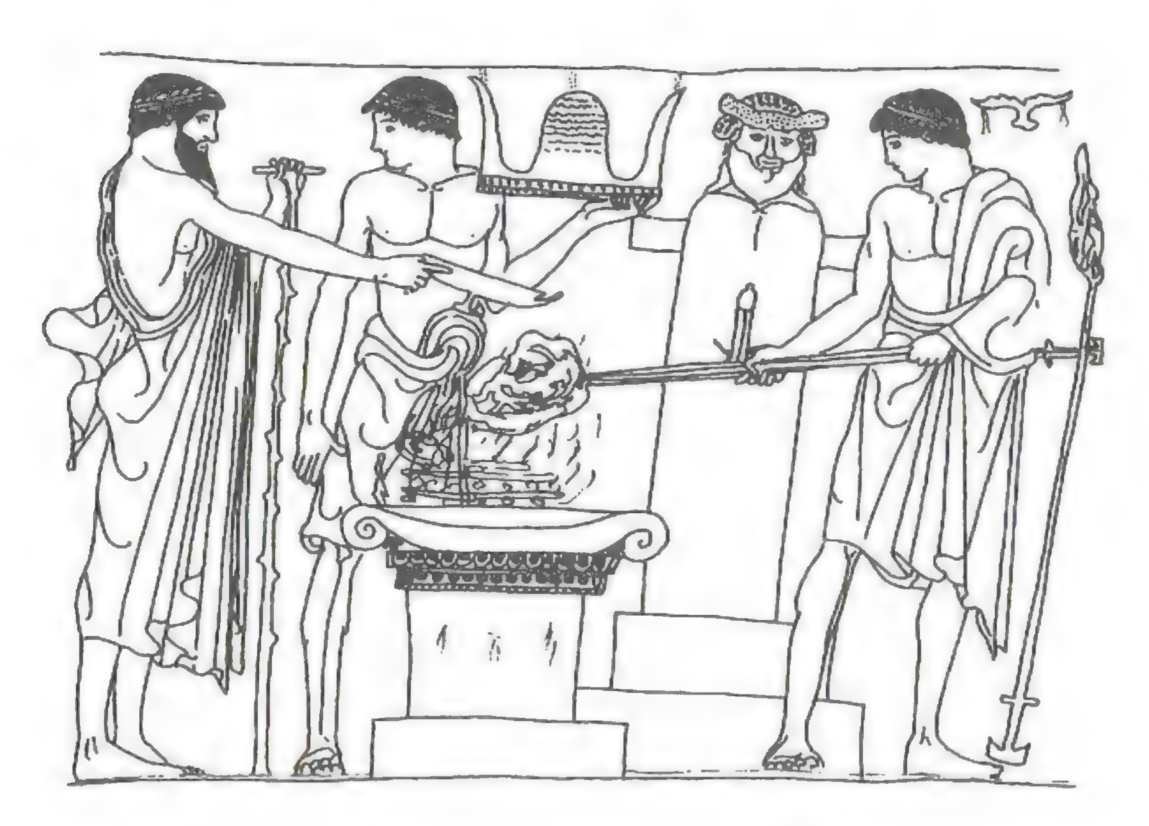
Esta rápida revisión de estas cuestiones que conlleva el estudio de la figuración de lo divino en Grecia permite ver hasta qué punto son solidarios todos los sistemas de representación, los panteones, los mitos y la figuración. Si una lógica funciona en la constitución de un panteón y en la elaboración de los mitos, también funciona en la creación de las imágenes de lo divino, que pueblan la *polis.* Aún más, estos sistemas de representación a su vez son indisociables de los rituales que los expresan. Parece imposible, por ejemplo, estudiar una estatua haciendo una abstracción del uso que se hacía de ella. Lo que nosotros hemos descrito sucesivamente en este libro, las practicas de culto por un lado, y los sistemas de representación de lo divino, por el otro, tienen que ser pensados juntos.



6. Escena de sacrificio. Crátera de figuras rojas. Boston MFA 95-25. Hacia 400 a.C. (Dibujo de F.-L.).

«A uno y otro lado de un altar cúbico se encuentran dos oficiantes. El de la derecha lleva en la mano izquierda un *kanoun,* cesta ritual que contiene el grano y la *machaira,* el cuchillo para el degollamiento; con la mano derecha, presenta sobre el altar un recipiente, *kernips,* en el que el oficiante de la izquierda se dispone a sumergir las manos. Sostenidos simétricamente por el mismo personaje, los dos instrumentos están colocados en el mismo plano: contienen el agua y el grano, los cuales, derramados sobre la víctima del sacrificio, obtendrán su asentimiento. A la izquierda del altar un acólito, al que sigue un flautista, sujeta al animal sin violencia. A la derecha de la imagen, para mantener la simetría se encuentra el sacerdote, bajo cuya mirada se desarrolla de manera pausada el conjunto de la ceremonia».

Comentario de I.-L. Durand y F. Lissarrague, «Héros cru ou hôte cuit: histoire quasi cannibale d'Héraklès», *Image et c éramique grecque,* ed. E Lissarrague y F. Thélamon, Rouen, 1983, p. 154.



7. Escena de sacrificio. Crátera de figuras rojas. Nápoles. Hacia 470 a.C. (Dibujo de F.-L.).

«La escena organiza de acuerdo con el mismo modelo simétrico, en torno al altar, el momento del sacrificio en el que figuran las carnes que se van a consumir. En el centro de la imagen el altar, sobre cuyas llamas se están asando las carnes —*splanchna*—, tiene restos de sangre, la única señal de la ejecución previa de la víctima. A la izquierda un personaje barbado realiza con una copa una libación sobre las carnes que sostiene mientras se asan el muchacho de la derecha. Estas carnes se colocan sobre el fuego ensartadas en la punta de los espetones *(obeloi).* En el extremo derecho de la imagen un espetón del mismo tipo está apoyado verticalmente. En segundo piano a la derecha, se puede ver una *herma* de frente. A la izquierda otro muchacho lleva en sus hombros la cesta de tres puntas que contiene el grano. La imagen muestra claramente de qué manera los espetones están vinculados al consumo de las carnes».

Comentario de J.-L. Durand y E Lissarrague, *art. cit.*

CONCLUSIÓN

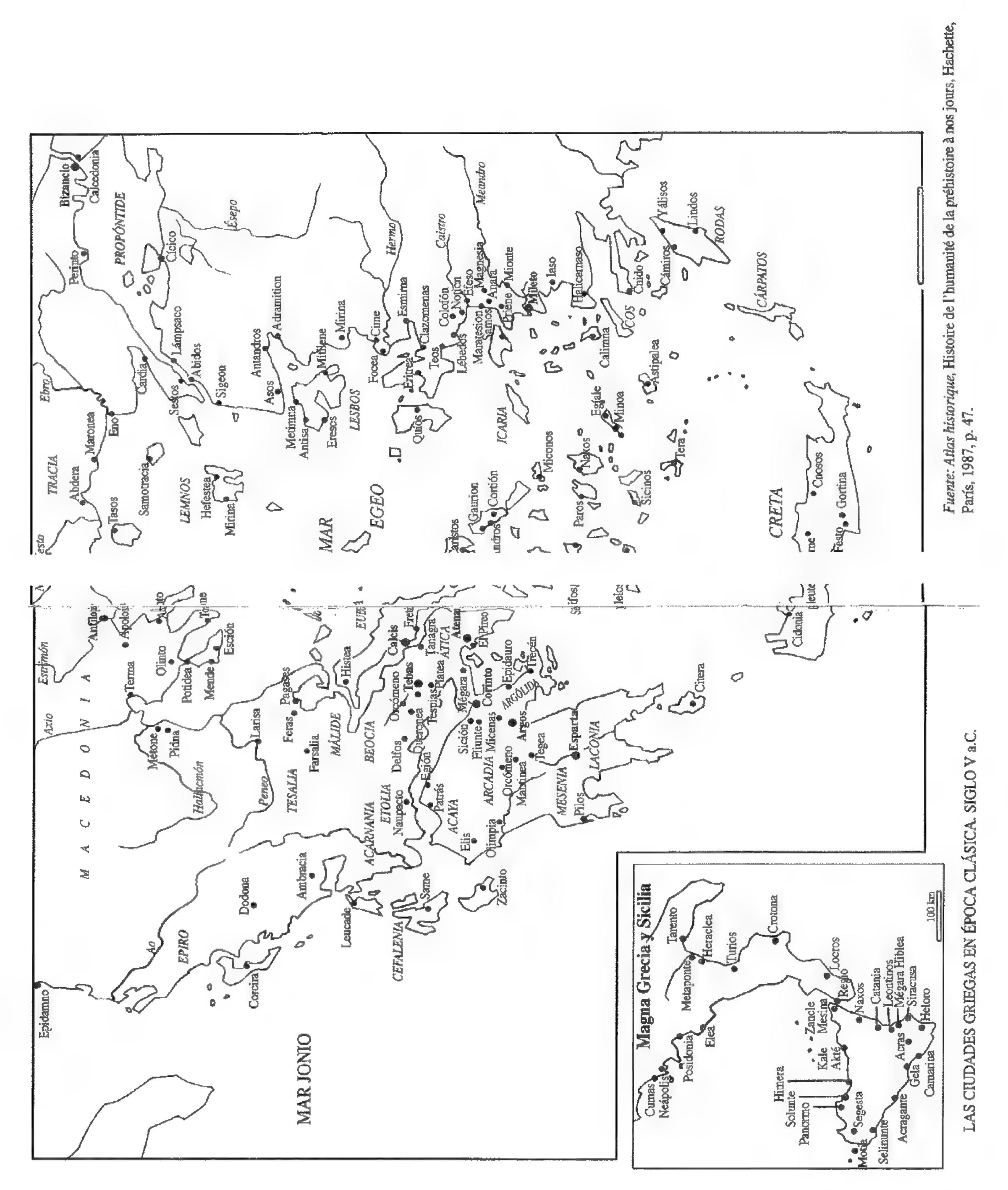
A lo largo de este libro hemos intentado mostrar que la religión de los griegos era «otra», que tenía sus propias categorías y referencias y que es necesario definirla en relación con los valores de la ciudad dentro del marco de la cual se imponen sus estructuras. Hemos recordado, además, que las creencias de los griegos, como en cualquier civilización, estaban en función de categorías psicológicas que organizaban su percepción del mundo y que, en el análisis de sus concepciones religiosas, el malentendido podía provenir de una mala apreciación de sus categorías, confundidas con las nuestras. La tendencia a estudiar la religión griega prestando una atención privilegiada a ciertos aspectos que parecen anunciar o presagiar una «piedad« superior, porque están más cercanos a los valores del cristianismo, ha llevado a menudo a interpretar las prácticas de sectas como las de los pitagóricos y de los órficos como anunciadores de otra concepción posterior de lo divino. En la misma línea, los cultos mistéricos y las prácticas de iniciación se han interpretado, a menudo, como religiones salvíficas y se han presentado como preparación para un más allá que implica unas creencias que hemos visto que no pertenecen en absoluto al marco de la religión de la *polis.* Para comprender la religión de los griegos, nos ha parecido más interesante poner todas estas prácticas en relación con las demás prácticas contemporáneas a ellas y a las que ellas mismas responden, constituyendo con ellas un conjunto coherente.

El nacimiento de la noción de *psyche,* traducido de buen grado por la palabra «alma», ilustra bien los arriesgados reduccionismos que han podido dar lugar a muchas asimilaciones precipitadas. Nos gustaría poder decir, si no sonara a fácil provocación, que los griegos no tienen alma, al menos hasta Platón. Para los griegos de la época arcaica y clásica, *la psyche* es el doble del muerto; el espectro que anda errante entre el mundo de los vivos y el de los muertos hasta que el cadáver recibe los ritos funerarios prescritos; una fuerza del más allá, es decir, del mundo de los muertos, que se puede hacer visible por ejemplo fijándose en el ídolo tosco que se llama *colossos* y sobre el que muchos testimonios nos indican que podía tratarse de un sustituto del muerto. Esta categoría del «doble» nos remite a una organización mental diferente de la nuestra. Para los griegos, es una realidad exterior y al mismo tiempo inaprensible. Hasta que no aparezca la noción de alma entre los siglos vi y v en el entorno de las sectas pitagóricas, sustituida después por el pensamiento filosófico, aquella estará ligada a la noción de *daimon.* Para Platón, y después para los estoicos, este término designa, en el hombre, un elemento extraño a su naturaleza mortal y emparentado con lo divino. Asociada a esta nueva noción, la *psyche,* de fantasma y doble del hombre muerto pasa a ser, en Platón, «una fuerza instalada en el corazón del hombre vivo (...) a la vez realidad objetiva y experiencia vivida en la intimidad del sujeto» (J.-P. Vernant, «La persona en la religión», *Mito y pensamiento en la Grecia antigua).* Esto marca el nacimiento, en la civilización griega, de la noción psicológica de «persona». Después queda pasar de la *psyche,* como doble fantasmal del cuerpo, al cuerpo, como doble fantasmal del alma, para abrirle la puerta a toda una corriente de reinterpretación, que tiende a privilegiar una «religión de los filósofos», frente a las nociones religiosas comunes a los griegos de las ciudades.

Por lo tanto, esta religión no desaparece con el fin de la independencia de las ciudades-estado griegas, y el establecimiento de los reinos helenísticos no marca en absoluto el fin del sistema religioso que se impuso a lo largo de los siglos clásicos. Al contrario, numerosos testimonios dan fe de la permanencia de los cultos oficiales, en los que participan reyes y ciudades al completo. Los dioses siguen recibiendo estatuas y templos —como lo muestran las dedicaciones encontradas—, los santuarios siguen siendo cuidados y restaurados, se instauran nuevas fiestas y los tesoros

sagrados se enriquecen. Igualmente, ofrendas y dedicaciones privadas testimonian numerosos signos de piedad personal. Después de mucho tiempo, en el mismo interior de las ciudades, se dejaron oír algunas voces que criticaban el antropomorfismo de los dioses y sus defectos demasiado humanos. Pero las especulaciones de los filósofos, cuando no parecieran hacer mella en las leyes de la ciudad, permanecieron mucho tiempo fuera de la práctica cotidiana y sin efecto sobre las creencias comunes. En cualquier caso, la apertura de las ciudades al mundo entraña también modificaciones en los comportamientos religiosos. Uno de los muchos signos es el hecho de que los cultos orientales se multiplican y vienen a responder a las aspiraciones de los individuos a los que ya no les satisfacen sólo las celebraciones tradicionales. El sistema religioso en su conjunto continúa funcionando, y continuará todavía mucho tiempo, ya que Delfos será un lugar de consulta hasta el final del siglo IV después de Cristo, y Olimpia acogerá atletas y curiosos hasta la prohibición de Teodosio en el 393 después de Cristo. Pero el espíritu de estas manifestaciones se modifica, y la dimensión colectiva de la religión, la función de volver a asegurar la comunidad cívica, se pierde. El intercambio personal con el dios tiende a ganar, mientras que la repetición formal de los ritos, cuyo sentido ya no se comprende, petrifica las prácticas, y entonces florece el recurso a la magia y a los adivinos.

Es contra esa tendencia contra la que se expresa el discurso de los que se vuelven hacia el pasado para encontrar allí referencias y modelos y definen una piedad fiel a una imagen reconstituida de los hombres de otra época. Al término de esa tradición, y frente a un cristianismo en alza, los hombres aún dan testimonio, con la práctica y el discurso, de la coherencia de un modelo religioso que responde para ellos a un sistema de valores inseparable de un mundo en el que ellos se reconocen, y que ya está amenazado: Pausanias, visitador infatigable de los lugares de culto del pasado e iniciado de Deméter; Plutarco, el sacerdote de Apolo; Porfirio, que compuso un tratado *Contra los Cristianos,* para defender la religión de la *polis.* A las preocupaciones de estos intelectuales responden los testimonios inscritos sobre piedra o confiados a los papiros, los exvotos y los relatos que atestiguan una piedad popular todavía viva durante todo el tiempo que la *polis* sobrevive a través de las vicisitudes de lo que ya es en realidad el imperio romano.



LAS CIUDADES GRIEGAS EN ÉPOCA CLÁSICA. SIGLO V a.C.

Fuente: Atlas historique, Histoire de l'humanité de la prelistoire á nos jours, Hachette, París, 1987, p. 47.

GLOSARIO[*]

Acrópolis: Ciudad alta, ciudadela.
Adivino: Intérprete de los oráculos y las profecías.
Ádyton: Lugar escondido dónde solamente entran los servidores del dios. En Delfos, el lugar dónde se coloca la Pitia.
Agón: Competición. A menudo traducido por «juego», por ejemplo los «juegos olímpicos».
Ágora: Plaza pública, lugar de numerosos cultos.
Agrios: Salvaje (por oposición a «cultivado»).
Ambrosía: Alimento de inmortalidad reservado para los dioses.
Anfictionía: Asociación de ciudades o de pueblos vecinos que administran en común un santuario. Por ejemplo, la anfictionía pileo-deifica en torno al santuario de Apolo en Delfos agrupa doce pueblos de la Grecia del norte y del centro.
Anarrusis: Nombre del segundo día de la fiesta de las Apaturias.
Aparchai: Ofrendas preliminares del sacrificio, primicias.
Apotropaico: Un rito apotropaico tiene la función de preservar al que lo realiza de toda influencia maligna. Ritos de este tipo se practican por ejemplo para prevenirse contra los muertos y su posible retorno al mundo de los vivos.
Arquegeta: Fundador. Hay héroes y dioses que llevan este epíteto.
Arquitrabe: Parte de una estructura arquitectónica que reposa sobre los capiteles en la parte de arriba de las columnas.
Arconte: «El que manda», puede ser el responsable de una asociación o el magistrado de una ciudad.
Arconte epónimo: Magistrado que da su nombre al año.
Arconte rey: En Atenas, el magistrado encargado de los cultos heredados de los antepasados. Preside los Misterios de Eleusis y las Leneas.
Arréforas: Dos jóvenes atenienses que realizan un ritual en la fiesta de las Arretoforias en honor de Atenea en Atenas.
Asebeia: Impiedad.
Asylon, asilia: Un lugar *Asylon* es un lugar en el que no se puede ser detenido. Los santuarios tienen a menudo el privilegio de la *asilia:* los bienes están protegidos y las personas que se refugian allí gozan de la inmunidad.
Atloteta: Magistrado encargado de la preparación de un certamen y de la entrega de los premios a los vencedores.

Bacantes: Fieles de Dioniso. Reciben su nombre del epíteto del dios Bacchos.
Basileus: Rey. En Atenas designa al arconte rey.
Basilinna: Reina. En Atenas designa a la esposa el arconte rey.
Bomos: Altar.
Boulé: Nombre del consejo de quinientos miembros en Atenas.
Boutypos: «El matarife del buey», nombre de uno de los actores del sacrificio cruento.

[*] Se han retocado alguns nombres que en el original se encontraban sin mantener el orden alfabético [Nota del escaneador]

Caduceo: Bastón, atributo de Hermes, en torno al que se enrollan dos serpientes.
Canéfora: Portadora de un canasto. Muchachas participantes en los ritos en honor de Atenea y Ártemis en Atenas.
Cántaros: Baso para beber, atributo de Dioniso (copa de pie tronco-cónico y asas verticales).
Catarsis: Purificación. Apolo es el dios purificador: *katharsios.*
Cella: Habitación central en el interior del templo donde se encuentra la estatua del dios.
Chresmologos: Trasmisor e intérprete de los textos sagrados.
Chora: La tierra cultivada.
Ciceon: Brebaje que bebían los iniciados durante los misterios de Eleusis.
Cista: Urna.
Cleromancia: Adivinación por las suertes.
Comos: Cortejo ruidoso que se formaba al final de los banquetes, de manera especial el cortejo dionisíaco.
Corego, Coregía: El corego es un hombre encargado, en Atenas, de reclutar y mantener un coro durante la preparación de las fiestas teatrales en honor de Dioniso. La coregía es el nombre de la *liturgia* a la que se adscribe.
Core: Muchacha. Nombre que se da a las estatuas que representan mujeres jóvenes.
Cosmogonía: Relato de la creación del mundo, el *cosmos.*
Crepis o Krepis: Basamento con tres escalones del templo.
Crocote: Túnica de color azafrán que llevan las niñas que hacían de «osas» en honor de Ártemis en el santuario de Braurón en el Ática.
Ctonio: De *chthon,* la tierra, designa a las divinidades y a las prácticas relacionadas con el mundo subterráneo.
Coureotis: Tercer día de la fiesta de las Apaturias en el que tenía lugar el sacrificio del *koureion.*

Daduco: «Portador de antorcha», uno de los sacerdotes encargados de los Misterios de Eleusis.
Daimon: Genio. Ni dios, ni héroe, un ser sobrenatural de condición cambiante.
Demo: Subdivisión territorial del Ática. Corresponde a nuestro «municipio».
Demos: Pueblo. Designa a la asamblea de los ciudadanos.
Dendromancia: Adivinación por los árboles, practicada en el santuario de Zeus en Dodona.
Diasparagmós: Fauna de sacrificio en el ritual dionisiaco que consiste en el desmembramiento de un animal vivo con las manos.
Ditirambo: Ritual en honor de Dioniso, celebrado por un coro dirigido por un hombre que da la señal de la danza. Va acompañado de un sacrificio. Uno de los cuatro géneros dramáticos griegos junto a la tragedia, la comedia y el drama satírico.
Docimasia: Encuesta hecha por la ciudad previa a la entrada en una magistratura, para verificar entre otras cosas la condición de ciudadano del candidato.
Dorpia: Nombre del primer día de la fiesta de las Apaturias.
Dracma: Moneda. En Atenas 1 dracma = 6 óbolos.

Eiresoné: Ritual de la fiesta de las Pianopsias en Atenas; unos muchachos sacaban en procesión una rama de olivo cargada de frutos y rodeada de bandas de lana e iban cantando «una medida de miel, aceite, una copa de vino puro, para ir ebrio a la cama».
Ekphorá: Transporte del cadáver de su casa al cementerio.
Enagismata: Ofrendas de alimentos consagrados sobre una tumba.
Éntera: Partes que componen el sistema digestivo del animal, desmembrados durante el sacrificio y utilizados a continuación para la confección de salchichas y morcillas.
Enócoe: Jarra con un asa para las libaciones.
Epiclero: Condición de una muchacha en Atenas, la cual puede transmitir el *cleros* (bienes raíces) paterno a uno de sus descendientes varones, en caso de ausencia de heredero

masculino.
Epimeleta: Persona «que se ocupa de algo». Término general pero que, en los Misterios de Eleusis, designa a los que ayudan al arconte rey a organizar las fiestas.
Epinicio: Poema compuesto para celebrar la victoria de un ganador en un certamen.
Epifanía: Aparición de una divinidad.
Epístata: Presidente. En sentido particular, el administrador de los bienes sagrados y de los magistrados encargados del control financiero de los cultos.
Epoptía: Ceremonia final de los misterios de Eleusis que consistía en mostrar los objetos sagrados *(hiera).*
Éranos: Comida a escote. Designa también a un conjunto de individuos agrupados en tomo a un culto, que practican la solidaridad entre ellos.
Ergastine: La muchacha que tejía el peplo de Atenea.
Escara: Pequeño altar o fosa excavada en el suelo en el que se hacían sacrificios especialmente consagrados a las divinidades ctonias.
Espondóforos: En Olimpia, hombres encargados de ir a anunciar la tregua a las otras ciudades griegas.
Estilóbato: El último escalón del basamento del templo sobre el que reposan las columnas.
Eusebeia, eusebés: Piedad, piadoso.
Exégeta: Intérprete de los textos sagrados.

Fíala: Vaso de libación (como una copa sin pies y sin asas).
Fratría: Grupo de personas que se consideran como hermanos y practican cultos comunes. Unidad que desempeña un importante papel en la vida religiosa de Atenas y de otros lugares.
Fratriarca: Personaje que está a la cabeza de la fratría y está encargado de manera especial de los cultos.

Gamella: Sacrificio y banquete ofrecido por un ciudadano ateniense a los miembros de su fratría para celebrar su matrimonio.
Gamos: Matrimonio.

Hecatombe: Sacrificio de cien animales.
Helanodica: Juez de los certámenes en Olimpia.
Heorté: Fiesta religiosa.
Hermes o Herma: Mojón de piedra que tiene un falo y una cabeza esculpida.
Heroon: Tumba-santuario consagrada a un héroe.
Hestia: Hogar, lugar donde arde continuamente el fuego, tanto en la casa como en la ciudad. El hogar común de la ciudad lleva el nombre común de *hestia koine:* lugar de rituales.
Hestiasis: Liturgia consistente en ofrecer una comida pública durante ciertas fiestas de la ciudad.
Hiera: Las cosas sagradas.
Hieródula: Esclava consagrada a un dios.
Hierogamia: Matrimonio sagrado, unión entre dos dioses.
Hieromnemon: Magistrado encargado de los cultos. Miembro del consejo anfictiónico en Delfos.
Hierofante: «El que muestra las cosas sagradas». Sacerdote principal del culto de Eleusis.
Hierón: El santuario.
Hieros: Sagrado.
Hiérope: El que está encargado de las cosas sagradas. En Atenas, formaban un colegio de diez miembros. En algunas ciudades administraban el santuario como sucede en Delos con el santuario de Apolo.
Holocausto: Sacrificio en el que la ofrenda (animal o vegetal) es enteramente consumido por el fuego.

Hoplita: Soldado de infantería.
Horkos: Juramento.
Horos: Mojón.
Hybris: Desmesura.

Icor: Sustancia que corre por las venas de los dioses.
Incubatio: Forma de adivinación en la que la visión llega durante el sueño.
Isonomía: Igualdad ante la ley.

Katharmos: Rito o medio de purificación.
Koinon: Lo que es común. Nombre que se le da a las asociaciones cultuales.
Koureion: Sacrificio que acompaña a la ofrenda que hace el joven de su cabellera a una divinidad (a menudo Ártemis) en el momento en el que abandona el mundo de la infancia para entrar en el mundo de los adultos.
Kouros: Muchacho, hombre joven. Se llaman así también las estatuas que representan un hombre joven.
Liturgia: Toma de posesión de un particular de una tarea de interés público para la que él aseguraba el correcto desarrollo y la financiación. Ver el ejemplo de la *coregía* y de la *hestiasis,* dos liturgias atenienses.

Mágeiros: Hombre encargado de matar al animal en el sacrificio y de preparar la carne.
Manía: Delirio al que se entregaba el individuo poseído por el dios, en especial en el culto dionisíaco.
Mántica: Adivinación.
Meion: Sacrificio que tenía lugar durante la fiesta de las Apaturias, cuya función no se conoce bien.
Ménade: Mujer que realiza el ritual en honor de Dioniso. El término tiene relación con la *manía* que la posee.
Meria: Muslos de los animales sacrificados que se queman para los dioses.
Meteco: Extranjero que gozaba de un estatuto especial en una ciudad determinada.
Metis: La inteligencia astuta. Categoría importante que está presente en numerosos relatos griegos (y no está solamente relacionada con las divinidades).
Miasma: Mancha
Mistagogo: El conductor de los *mystai.*
Misterios: Cultos que implican una iniciación.
Mystai: Candidatos a la iniciación en los misterios y después iniciados (los de Eleusis).

Naos: Templo. Algunas veces designa de manera precisa la habitación cerrada que está en el interior del templo (también se llama *cella).*
Néctar: Bebida de los dioses.
Neócoro: Personaje encargado del mantenimiento de un templo.
Néopes: Sacerdotes.
Nomos: La ley, pero también la costumbre. *Hieros nomos* = la ley sagrada.

óbolo: Moneda (1 dracma = 6 óbolos).
Oikos: Casa, unidad doméstica.
Oinos: Vino.
Omofagia: El hecho de comer los alimentos crudos, especialmente la carne. Característica del ritual dionisiaco.
Omphalos: Piedra sin pulimentar que se encuentra en el *ádyton* del templo de Apolo en Delfos y que es para los griegos el ombligo del mundo.

Oneiromancia: Adivinación por los sueños.
Opistodomo: Habitación trasera del templo.
Oribasia: Carrera a través de la montaña a la que se entregan los seguidores de Dioniso.
Orgeon: Asociación cultual.
Orgías: El término significa «lo que se ha cumplido». Designa de una manera específica los ritos del culto de Dioniso.
Orfismo: Conjunto de doctrinas en tomo al personajes mítico de Orfeo.
Oscóforos: Dos jóvenes que marchan a la cabeza de la procesión en la fiesta de las Oscoforias en honor de Atenea. Vestidos con un atuendo femenino, llevan una rama de vid cargada de racimos.
Osas: Nombre que se da a las niñas que se consagran durante un año al culto de Ártemis en el santuario de Braurón en el Ática.

Panegiria: Reunión, fiesta.
Peán: Canto solemne a varias voces dedicado de manera especial a Apolo. Canto de combate o de victoria. En algunos casos también puede ser un canto fúnebre o un canto de alegría, de modo que se opone a los trenos fúnebres.
Pélanos: Pastel que se ofrece a un dios. En Delfos, el *pélanos* se convirtió en un impuesto pagadero en dinero, que daba derecho a sacrificar dentro del santuario.
Peplo: Túnica en tejido grueso (habitualmente de lana), que se recoge con dos broches en los hombros y cae formando pliegues. Los atenienses ofrecían durante las Panateneas un peplo bordado a la diosa.
Períbolo: Muro (o cualquier otra marca) del recinto de un santuario. Polemarco: Magistrado cuyas funciones principales son militares. Tiene a su cargo ciertos sacrificios en Atenas.
Pompé: Procesión.
Proedria: Honor que consiste en tener un asiento reservado en las primeras filas de todos los certámenes organizados en una ciudad. Pronaos: Parte delantera del templo, vestíbulo.
Prothesis: Exposición del cadáver en la casa del muerto durante los funerales.
Pritaneo: Lugar de reunión de los prítanes. A menudo también se designa así el lugar del hogar común de la ciudad.
Prítano: Nombre de magistrado en numerosas ciudades.
Psicopompo: Conductor de las almas de los muertos, epíteto de Hermes.
Puanopsion: Caldo de verduras diversas ofrecido a Apolo durante las Pianepsias.
Piromancia: Adivinación por el fuego.
Pírrica: Danza en armas.
Pitia: Sacerdotisa de Apolo en Delfos encargada de transmitir la palabra oracular.

Rapsoda: Hombre que compone y canta poesía.

Sátiros: Personajes del entorno de Dioniso, fácilmente reconocibles por sus orejas de fauno, su cola de caballo y su lubricidad.
Sekos: Muro interior del templo por cuya parte superior puede discurrir un friso como en el Partenón en Atenas.
Sitesis: Derecho a comer en el pritaneo en Atenas, durante toda la vida.
Splanchna: Las vísceras: los pulmones, el corazón, el hígado, el bazo y el riñón. Reciben un tratamiento especial durante el sacrificio.
Sponde: Libación. Gesto que consiste en verter un poco de líquido sobre un altar o sobre el suelo mientras se pronuncia una plegaria.
Symposion: Reunión para la consumición de vino bajo la protección de Dioniso. En general, la segunda parte del banquete después de la consumición de los alimentos.

Talento: Unidad de cómputo que valía 6.000 dracmas.
Techne: Arte, técnica.
Témenos: Espacio sagrado, santuario. El término pone de relieve la idea de espacio delimitado, cortado.
Thambos: Estupor que golpea al hombre ante cualquier manifestación de lo divino.
Thargelos: Pan hecho con los primeros granos del año y ofrecido a Apolo durante las Targelias.
Teogonía: Historia del origen de los dioses.
Theoro: Embajador religioso, encargado por ejemplo de anunciar el comienzo de una fiesta de su ciudad a las otras ciudades griegas. Theoría: Embajada religiosa.
Thíasos: Grupo de personas reunidas en torno a la celebración de un culto concreto. Nombre que recibían las asociaciones cultuales dionisiacas.
Tholos: Edificio de forma redonda que podía tener diversas funciones, entre ellas la de templo.
Treno: Canto fúnebre.
Thyein: En sentido primigenio «hacer quemar para los dioses», después, «ofrecer a los dioses». Designa a la vez la inmolación y la comida que le sigue.
Trapeza: Mesa, lugar de depósito de las ofrendas y del desmembramiento del animal.
Trapezomata: Objetos depositados sobre las mesas como ofrendas a los dioses.

Xenia: Hospitalidad.
Xoanon: Tipo de estatua utilizada en los cultos.

LÉXICO: DIOSES, HÉROES, PERSONAJES MITOLÓGICOS

Acteón: Héroe, hijo de Aristeo y Autónoe. Cazador que quiso rivalizar con Ártemis la cual lo metamorfoseó en ciervo e hizo que sus perros lo despedazaran.
Adonis: Nacido de Mirra —transformada en mirra por haber tenido relaciones incestuosas con su padre—, Adonis despertó el deseo entre las diosas Perséfone y Afrodita, antes de morir muy joven, víctima de un jabalí. Es celebrado durante la fiesta de las *Adonias.*
Anfítrite: Diosa, hija de Océano o de Nereo y esposa de Posidón, con el que habita en un palacio en el fondo del mar.
Afrodita: Nacida de la mezcla de la espuma marina con el sexo de Urano, cercenado por Crono. Diosa del deseo amoroso.
Apolo: Dios, hijo de Leto y de Zeus y hermano de Ártemis.
Ares: Hijo de Hera y dios de la guerra, o más exactamente del furor guerrero.
Argonautas: Nombre de los griegos que se embarcaron en la nave Argo junto a Jasón, para traer de la Cólquide el vellocino de oro.
Ártemis: Diosa, hija de Leto y de Zeus, hermana de Apolo. Sus atributos son el arco y las flechas. Protege el mundo salvaje y, de una manera especial, a los jóvenes.
Asclepio: Héroe o dios, hijo de Sémele y de Apolo, famoso por sus habilidades para curar.
Atenea: Diosa, hija de Metis y de Zeus, divinidad protectora de la ciudad de Atenas.
Atridas: Descendientes de Atreo, entre los cuales se cuenta Agamenón.

Belerofonte: Héroe, hijo de Posidón. Domó al caballo Pegaso, cazó a la Quimera y luchó con las Amazonas.
Bóreas: Divinidad primordial: un soplo helado que proviene del extremo del mundo.

Cabiros: Fuerzas del mar. Son hijos de Hefesto y están relacionados con la manipulación de los metales.
Cadmo: Héroe fundador de Tebas.
Calipso: Hija de Atlas. Es la ninfa que retiene a Ulises durante el retorno del héroe a Ítaca.
Cécrope: Rey mítico de Atenas.
Centauros: Seres dobles, mitad hombres, mitad caballos, que viven en la periferia del mundo habitado y son, al mismo tiempo, unos seres salvajes y unos inventores que se encuentran con los héroes durante sus aventuras. El centauro Quirón es el maestro de Asclepio, de Jasón y de Aquiles; un modelo de conducta moral.
Cien-brazos *(Hekatoncheires):* hijos de Gea y Urano, son tres: Coto, Briareo y Giges. Luchadores invencibles, ayudaron a Zeus en su lucha contra los Titanes.
Cerbero: El perro de Hades, el monstruo guardián del reino de los muertos.
Caos: Dios primordial: abismo sin fondo ni forma.
Circe: Hechicera de la *Odisea,* hija de Hécate.
Core: Hija de Deméter y de Zeus. Bajo el nombre de Perséfone, es la esposa de Hades, junto al que reina sobre los Infiernos.
Coribantes o Curetes: Los tres educadores de Zeus niño en Creta; tienen todas las características de los héroes civilizadores.
Cíclopes: Hijos de Gea y Urano, son tres: Brontes (tonante), Estéropes (brillante) y Arges

(luminoso). Tienen un solo ojo en el medio de la frente, una fuerza formidable y poseen saberes metalúrgicos: fabricaron el rayo y se lo dieron a Zeus, ayudándole en su lucha contra los Titanes.

Cirene: Muchacha que se dedicaba a la caza, y huía del matrimonio. Amada por Apolo, se convirtió en la divinidad de Libia. Dáctilos: Son divinidades metalúrgicas, y son diez.

Danaides: Las cincuenta hijas del rey Danao que intentaron librarse del matrimonio con los hijos de Egipto. Todas, excepto dos, asesinaron a sus maridos y encontraron la muerte a su vez. En el Tártaro, fueron condenadas a llevar agua en un recipiente sin fondo. De este modo, remedan la *loutrophoría,* un rito importante del matrimonio, que consistía en ir a buscar agua a la fuente para el baño de la futura esposa. Ellas, al rehusar el matrimonio, no lo cumplieron en su vida terrenal.

Dédalo: Hijo de Metión («el hombre con *metis»).* Dédalo es un héroe inventor y consumado maestro en la *techne.*

Deméter: Diosa de la tierra cultivada, hace crecer los cereales y a los hijos legítimos. Su hija Core (nacida de la unión con Zeus) le fue arrebatada y, durante la búsqueda para recuperarla, instituyó los Misterios de Eleusis.

Deucalión: Después del Diluvio, hizo renacer la raza de los hombres tirando piedras al suelo.

Dioniso: Nacido de Sémele, una mortal, y de Zeus, Dioniso es, por tanto, un dios, y como tal fue acogido en el Olimpo por los dioses. Entre sus múltiples caras, destaca un rasgo: Dioniso representa todo lo que hay de extraño y de extranjero dentro de cada hombre y dentro de la ciudad.

Dioscuros: Gemelos nacidos de Leda y de Zeus. Cástor es mortal, Pólux inmortal, pero su destino se mezcla, y juntos son los protectores de las jóvenes generaciones y los garantes de la soberanía real.

Edipo: Rey de Tebas. Sin saberlo, mató a su padre y desposó a su madre, Yocasta, con la que tuvo descendencia. Su historia pertenece al ciclo legendario de Ios orígenes de Tebas, pero se conoce sobre todo a través de las tragedias de Sófocles *Edipo Rey* y *Edipo en Colono.*

Enómao: Rey de Pisa (ciudad cercana a Olimpia) y padre de Hipodamía. Retaba a los pretendientes de su hija a una carrera de carros, ganaba y los mataba, hasta que un día Pélope ganó la prueba.

Epimeteo: hijo de Jápeto y hermano de Prometeo. Recibió de los dioses un regalo envenenado: Pandora, la primera mujer.

Érebo: Entidad divina primordial nacida de Caos. Representa las tinieblas completas y permanentes. El opuesto de Éter.

Erecteo o Erictonio: Héroe nacido de la tierra ática, fecundada por el esperma de Hefesto. Un verdadero autóctono.

Erinias: Diosas de la venganza nacidas de las gotas de sangre del cercenado sexo de Urano que cayeron sobre Gea, la Tierra.

Eros: Una de las tres divinidades primordiales con Caos y Gea, según Hesíodo. Es el principio de unión que asegura la reproducción de todos los seres. Es asimismo de gran importancia en la teogonía órfica. Pero los griegos lo convirtieron también en el hijo de Afrodita y de otros muchos dioses; escolta a la diosa bajo la apariencia de un niño armado con arco y flechas.

Éstige o Estigia: Divinidad primordial, río de los Infiernos.

Éter: Hijo de Caos. Éter es el cielo constantemente iluminado, que nunca conoce la noche, allí donde viven los dioses. El opuesto de Érebo.

Europa: Doncella raptada por Zeus bajo la apariencia de un toro, que la condujo a Creta, donde tuvo tres hijos: Minos, Sarpedón y Radamantis.

Eurídice: Una Dríade, ninfa de los árboles amada por Orfeo, el cual fue a buscarla hasta los Infiernos.

Faetón: Hijo de Helios, el Sol. No consiguió conducir convenientemente el carro solar y pereció fulminado por Zeus.

Gea: «Tierra», divinidad primordial, productora de una serie de fuerzas divinas que constituirán el universo.

Ganimedes: Jovencito raptado por Zeus para que le sirviera de copero en el Olimpo.

Gorgonas: Hijas de Ceto y Forcis, divinidades marinas, son tres: Esteno, Euríale y Medusa. Petrifican al que las mira.

Hades: Dios. Soberano de los muertos que habita en la «sombra brumosa», esposo de Perséfone-Core.

Harpías: Nacidas de Taumante, fuerza marina, raptan a los vivos para conducirlos a los Infiernos.

Hécate: Hija de Asteria, ejerce su poder sobre la tierra, el mar y el cielo. En el mundo divino ocupa un lugar aparte.

Hefesto: Dios. Hijo de Hera sin concurso de varón.

Hera: Diosa. Esposa de Zeus.

Heracles: Hijo de Zeus y de una mortal, Alcmena, esposa de Anfitrión. Heracles es, para Tos griegos, el paradigma del héroe: un hombre, que después de haber llevado a cabo las más diversas hazañas, muere, se hace inmortal y recibe culto por doquier en el mundo griego. Los doce trabajos que tuvo que realizar por orden de su primo Euristeo son: matar al león de Nemea, a la hidra de Lerna, al jabalí de Erimanto, capturar a la cierva de los cuernos de oro, matar a los pájaros antropófagos del lago Estínfalo, limpiar los establos de Augias, capturar al toro de Creta, matar al rey Diomedes de Tracia, conseguir el ceñidor de Hipólita, la reina de las Amazonas, matar al triple Gerión, coger las manzanas de oro del jardín de las Hespérides y traer consigo a Cerbero, el guardián del Hades. Una tradición le atribuye la fundación de las competiciones olímpicas.

Hermes: Dios. Hijo de Zeus y de la ninfa Maya, es a la vez mediador y artero. Es el dios de los espacios abiertos, del tránsito y de los intercambios.

Hespérides: Hijas de Noche. Son tres: Hesperia «la Vesperal», Egle «la Brillante» y Eritea «la Rojiza». Viven en el límite del mundo y custodian el árbol de las manzanas de oro que confieren la inmortalidad.

Hestia: Diosa. Hija de Cronos y de Rea, su lugar está en el centro de la casa y de la ciudad, junto al hogar que lleva su nombre, es la que garantiza la pervivencia del grupo humano.

Hipodamía: Hija de Enómao, rey de Pisa, y esposa de Pélope.

Hipólito: Héroe. Hijo de Teseo y de una Amazona. Se ofreció a Ártemis para huir del mundo de Afrodita.

Hiperbóreos: Pueblo mítico que acogió a los dioses, y, en especial, a Apolo.

Hipno: El sueño, hermano de Tánato.

Ícaro: Hijo de Dédalo, murió ahogado por haber querido acercarse demasiado al sol mientras volaba gracias a las alas fabricadas por su padre.

Ilitía: Diosa cuya función principal es la de favorecer el parto.

Io: Sacerdotisa de Hera y princesa de Argos, amada por Zeus, fue trasformada en novilla blanca y fue perseguida por la ira de Hera hasta Egipto.

Iris: Hija de Taumante, divinidad marina, y hermana de las Harpías. Mensajera de los dioses, es la encargada de establecer contacto entre su mundo y el de los hombres.

Jacinto: Jovencito amado por Apolo que lo mató por descuido durante un lanzamiento de disco. Se le festejaba durante las *Hiakinthias* en Esparta.

Jasón: Héroe. Descendiente del rey Eolo, fue el encargado por Pelias, rey de Yolco, de recuperar el vellocino de oro; cosa que hizo con la ayuda de los Argonautas. El destino lo ligó a Medea, hija del rey Eetes, y a Creúsa, hija del rey de Corinto.

Leto: Hija de Ceo y Febe y madre de Apolo y Ártemis. Medusa: Una de las tres *gorgonas.* Perseo la decapitó.
Metis: Diosa. Esposa de Zeus, que se la comió, cuando estaba embarazada de Atenea, para evitar ser destronado por un hijo nacido de ella. Personificación de la inteligencia.
Mirra: Madre de Adonis.
Mírtilo: Cachero de Enómao. Pélope le debe su victoria.
Mnemósine: «Memoria», una Titán, madre de las Musas.
Moiras: Las «Destinadas», tres hermanas hijas de Zeus y de Temis, que determinan la parte que corresponde a cada uno tanto de honor como de vida.
Musas: hijas de Mnemósine y de Zeus. Son nueve: Calíope se ocupa de la poesía épica, Clío) de la historia, Melpómene de la tragedia, Talía de la comedia, Erato de la poesía lírica, Polimnia de la retórica, Euterpe de la música, Terpsícore de la danza y Urania de la astronomía.

Náyades: Ninfas de las aguas.
Narciso: Hermoso joven que rechazó el amor de los muchachos y de las muchachas (la ninfa Eco). Afrodita le hizo prendarse de su propia imagen, y Narciso se arrojó a la fuente, perdidamente enamorado de su reflejo en el agua.
Némesis: Divinidad primordial. Representa el justo reparto, y es uno de los hijos de Noche en la *Teogonía* de Hesíodo.
Nix: La Noche. Divinidad primordial, nacida de Caos.
Ninfas: Las Oréades son las ninfas de las montañas; las Náyades y las Hidríades las ninfas de las aguas; las Dríades están ligadas a los árboles; las Crénides son las ninfas de las fuentes y las Epimélides protegen los rebaños.

Océano: Uno de los Titanes, hijo de Urano y de Gea. Produce con Tetis los ríos y las fuentes, las aguas necesarias para la vida.
Orión: Héroe. Cazador compañero de Ártemis, trasformado en constelación porque pretendió rivalizar en la caza con la diosa o porque la quiso violar.
Orfeo: Hijo de una Musa, este héroe seducía al que lo escuchaba. Incluso sedujo al perro Cerbero cuando bajó a los Infiernos para buscar a su mujer Eurídice. Ligado a la gasta de los Argonautas; a él apelan las sectas llamadas órficas.

Pan: Hijo de Hermes y de una Ninfa, esta divinidad (dios o semidiós) tiene forma mitad humana, mitad caprina. Reina sobre las montañas y protege sobre todo el mundo pastoril.
Pandora: La primera mujer, modelada por los dioses y ofrecida en matrimonio a Epimeteo. Es una creación de Zeus que envía este «hermoso mal» a los hombres, como respuesta al robo del fuego por parte de Prometeo.
Peitho: «Persuasión». Acompaña a Afrodita, pero también posee un aspecto más sombrío que la convierte en una diosa que arrastra hacia la muerte.
Pélope: Hijo de Tántalo, es el héroe de Olimpia y fundador de los juegos. Pretendiente y luego esposo de Hipodamía, tras ganar la carrera de carros contra Enómao, al que mata, se convierte en el rey de Pisa.
Perseo: Héroe, hijo de Zeus y de Dánae, la hija del rey de Argos. Su misión era conseguir la cabeza de la Gorgona y, para ellos, tuvo que realizar numerosas hazañas.
Pluto: Hijo de Deméter. Es el dios que proporciona la riqueza. Ponto: El flujo marino; una

divinidad primordial.

Posidón: Dios. Hijo de Cronos y de Rea, en el reparto del mundo recibió como lote el mar. «El que sacude la tierra» también es el responsable de todos los fenómenos tectónicos inquietantes.

Priapo: Hijo de Afrodita. Este dios se caracteriza por un falo desmesurado. Protege los cultivos contra los ladrones y tiene una función apotropaica.

Prometeo: Hijo de Jápeto y hermano de Epimeteo, este héroe inventa el sacrificio y roba el fuego a los dioses. Es, al mismo tiempo, el benefactor de los mortales y el que provoca la irremediable división entre el mundo de los hombres y el de los dioses.

Quimera: Monstruo que es a la vez cabra, león y serpiente; Belerofonte fue el encargado de combatirla.

Quirón: Un centauro (ver centauros).

Rea: Divinidad primordial. Titán emparejada con Cronos y madre de Zeus.

Sirenas: Seres mitad mujer, mitad ave, que encantan a los vivos con sus cantos y los arrastran a la muerte.

Sísifo: Héroe lleno de astucia, que consiguió encadenar a Tánato, la Muerte. Por ello fue condenado por los dioses a subir rodando hasta la cima de una colina una enorme roca que retorna eternamente al punto de partida.

Sópatro: El primer hombre que mató a un buey de labor, convirtiéndose con ello en el fundador de la práctica del sacrificio cruento en la ciudad.

Tánato: «Muerte». Dios primordial, hijo de Noche y hermano de Hipnos y de los Sueños.

Tántalo: Queriendo poner a prueba a los dioses, les ofreció un festín en el que la carne era la de su hijo Pélope. Por eso fue condenado por los dioses a sufrir de sed y de hambre eternamente, junto a un río y un árbol cargado de frutos que se ocultaban cuando él tendía la mano para cogerlos.

Tártaro: Espacio no mensurable, lugar de la confusión extrema del cual no se puede salir. Allí se precipitaron los Titanes después de su derrota.

Telquines: Divinidades metalúrgicas.

Temis: Diosa primordial, una Titán, que representa lo que está fijado. Es una fuerza oracular.

Teseo: Héroe, hijo de Egeo, rey de Atenas (o de Posidón) y de Etra, la hija del rey de Trecén. Realizó numerosas hazañas (entre ellas matar al Minotauro en el laberinto cretense) antes de llegar a ser también él rey de Atenas.

Tetis: Diosa. Hija de Nereo, esposa de un mortal, Peleo, y madre de Aquiles.

Titanes: Los doce titanes son los descendientes de Gea y Urano. Son, a saber: Océano y Tetis, Hiperión y Tea, Ceo y Febe, Jápeto, Crío, Temis, Mnemósine, Cronos y Rea. Lucharon contra Zeus y contra la nueva generación de dioses, y fueron vencidos y encerrados en el Tártaro.

Urano: Divinidad primordial (el cielo), nacido de Gea. Su unión engendra a los Titanes, a los Cien-brazos y a los Cíclopes. Fue castrado por Cronos. Su lugar se encuentra en la cima del mundo.

Zeus: El hijo de Crono y de Rea que llega a ser rey de los dioses y señor del Olimpo, tras afirmar su poder sobre las precedentes generaciones de dioses (los Titanes), y de haber repartido el poder con los otros Crónidas. Esposo de Hera.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Los textos literarios señalados en la pp. 14-15 se encuentran en traducción en diversas ediciones de bolsillo, o en ediciones bilingües. Los textos epigráficos se encuentran en:

– los volúmenes de *Inscriptiones Graecae (IG),* publicados por la Academia de Berlín, y en el *Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG);*
– en la recopilación de W. Dittenberger, 31915-24, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (Syll.)

Las leyes sagradas están publicadas principalmente por:

PROTT, L y MEREN, L., *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae,* Leipzig, 1896-1906 (LOS).
SOKOLOWSKI, F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure,* (Escuela francesa de Atenas), París, 1955 (LSA).
—*Lois sacrées des cités grecques.* Suplemento (Escuela francesa de Atenas), París, 1962 (LSS).
— *Lois sacrées des cités grecques* (Escuela francesa de Atenas), París, 1969 (LSG).
POUILLOUX, J., *Choix d'inscriptions grecques,* París, Belles Lettres, 1960. Instituto Fernand COURBY, *Nouveau choix d' inscriptions grecques,* París, Belles Lettres, 1971.

Enciclopedias

DAREMBERG, SAGLIO y POTTIER, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines,* París, 1873-1919.
PAULY, WISSOWA y KROLL, *Realencyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft,* Stuttgart, 1894 y ss.
ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie,* Leipzig, 1882-1921. Suplemento, 1921 y ss.
LIMC (Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae) en proceso de publicación (desde 1981)[1].
BONNEFOY, Y. (dir.), *Dictionnaire des Mythologies,* París, Flammarions, 1981 [ed. cast.: *Diccionario de las Mitologías,* Barcelona, Destino, 1997]. Al final de cada artículo de este diccionario se encuentra una importante bibliografía sobre el aspecto tratado. Instrumento de trabajo muy útil.
GRIMAL, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,* París, PUF, 1969 [ed. cast.: *Diccionario de Mitología griega y romana,* Barcelona, Paidós, 1981].
— *Atlas des Religions,* Encyclopaedia Universalis, París, 1988.

También para consultar: los libros generales sobre la civilización griega y sobre arte griego, entre los que cabe destacar: CHAMOUX, E, *La Civilisation grecque,* París, Arthaud, 1963 red. cast.: La *civilización griega en las épocas arcaica y clásica,* Barcelona, Juventud, 1965]. CHAMOUX. F., *La Civilisation hellénistique,* París, Arthaud, 1981. Los cuatro volúmenes

[1] El *LIMC* ha terminado de publicarse en 1997 con la aparición del volumen VIII y los suplementos. (N. del T.)

de la colección *L' Univers des Formes:* CHARBONNEAUX, J.; MARTA, R. y VILLARD, F., *Naissance de l'art grec, Grèce archa que, Grèce classique, Grèce hellénistique,* Gelliamrd, París, 1966-1970 [ed. cast.: Colección *El Universo de las Formas:* CHARBONNEAUX, J.; MARTÍN, R. y VILLARD, F., *El nacimiento del arte griego, Grecia Arcaica, Grecia Clásica, Grecia Helenística,* Madrid, Aguilar, 1969-1971].

Estudios generales

BIANCHI, V., *La religione greca,* en *Storia delle religioni,* bajo la dirección de P. TACCHI-VENTURI, t. II, Turín, 1962.

BURKERT, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche,* Stuttgart, 1977. Trad. inglesa *Greek Religion,* en Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1985. Una síntesis reciente y muy completa.

CHIRASSI COLOMBO, L, *La religione in Grecia,* Roma, 1983.

DES PLACES, E., *La Religion grecque. Dieta, cultes et sentiment religieux dans la Grèce antique,* París, 1969. Obra que trata extensamente el análisis de la evolución del sentimiento religioso.

DODDS, E. R., *Les Grecs et l'irrationnel,* traducción francesa AubierMontaigne[2], París, 1965. [ed. cast.: *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza Editorial, 31983). No es una historia de la religión, sino un estudio de forma en que los griegos interpretaban lo irracional.

EASTERLING, P.-E. y MUIR, J.-V. (ed.), *Greek Religion and Society,* Cambridge, 1985. Los capítulos redactados por los mejores conocedores anglosajones de la religión constituyen un manual muy accesible.

FARNELL, L. R., *Cults of the Greek States,* 5 vols., Oxford, 1896—1907. Una obra de referencia.

FESTUGIÉRE, A.-J., *La Religion grecque,* en M. GORCE y A. MORTIER (ed.), *Histoire générale des religions (...),* París, Quillet, 1944. Un enfoque de la religión griega que es necesario conocer.

GERNET, L. y BOULANGER, A., *Le Génie grec dans la religion,* París, Albin Michel, 1932 [ed. cast.: *El genio griego en la religión,* en Barcelona, Cervantes, 1937, y otra en México, UTEHA, 1950]. Época clásica y helenística. Tiene numerosas reediciones (la de 1970 tiene una bibliografía complementaria especialmente útil). Un libro que sigue siendo irremplazable.

GERNET, L., *Anthropologie de la Grèce ancienne,* París, Maspéro, 1968. Reeditado en la colección «Champs», Flamarión [ed. cast.: *Antropología de la Grecia antigua,* Madrid, Taurus, 1984]. Muchos capítulos se ocupan directamente de la religión.

LÉVÉQUE, P., *Bétes, dieux et hommes,* París, 1985 [ed. cast.: *Bestias, dioses y hombres: el imaginario de las primeras religiones,* Universidad de Huelva, 1998].

MARTÍN, R. y METZGER, H., *La Religion grecque,* París, PUF, 1976. [ed. cast.: *La religión griega,* Madrid, EDAF Universitaria, 1977]. No es una síntesis, sino un conjunto de capítulos sobre varios aspectos de la religión griega.

NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Relígion,* vol. 1; Munich[3], 1967; vol. II, Munich, 1974 [ed. cast.: *Historia de la Religiosidad griega,* Madrid, Gredos, 1969].

RUDHARDT, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce ancienne,* Genève, 1958. Un libro al que hacemos referencia constantemente.

[2] Se trata de la traducción francesa del original inglés *The Greeks and the irrational,* Berkeley, Los Angeles, 1951. (N. del T.)

SÉCHAN, L. y LÉVÉQuE, P., *Les Grandes Divinités de la Grèce,* París, De Boccard, 1966, nueva edición, París, A. Colin, 1990. Partiendo del estudio de los distintos dioses, se abordan los principales aspectos de la religión griega de una manera muy clara.

SISSA, G. y DETIENNE, M., *La Vie quotidienne des dieux grecs,* París, Hachette, 1989 [ed. cast.: *La vida cotidiana de los dioses griegos,* Madrid, Temas de hoy, 1994].

VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs,* París, Maspéro, 1965 *(2ª* ed. Revisada y aumentada 1971; 3a edición aumentada 1985) y *Mythe et société en Gréce ancienne,* París, Maspéro, 1974 [eds. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1974; *Mito y sociedad en la Grecia antigua,* Madrid, Siglo XXI, 1994].

Y entre *las monografias:*

Sobre Tasos: POUILLOUX, J.; *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos,* t. 1, París, 1954: t. II en colaboración con C. Dunand, París, 1958.

Sobre Delos: BRUNEAU, PH., *Recherches sur les cultes Délos d l'époque hellénistique et l'époque impériale,* París, 1970.

Sobre Arcadia: JOST, M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie,* París, 1985.

Lecturas complementarias sobre los distintos capítulos:

No volveremos a repetir, salvo excepciones, los títulos de las obras citadas en el apartado de estudios generales.

Introducción

Sobre el papel de la religión en las ciudades:

RUDHART, J., Du mythe, de la religion grecque y de la compréhension d' autrui, *Revue Européenne des Sciences Sociales,* t. XIX, Ginebra 58 (1981).

VERNANT, J.-P, *Religions, histoires, raisons,* Maspéro, París, 1979.

VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?,* París, La Seuil, 1983.

(Hay una traducción portuguesa, *Acreditaran os gregos nos seus* mitos*?,* Lisboa, 1987).

Sobre la noción de sagrado:

BENVENISTE, E., *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéens,* t. II: «Le sacré», pp. 198-207, París, 1969 [ed. cast.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas,* t. II, «Lo sagrado», Madrid, Taurus, 1983].

Sobre la noción de puro:

MOULINIER, L., *Le Pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'a la fin da IVᵉ siècle avant J.-C.,* París, 1952, y el resumen de J.-P. VERNANT en *Mythe et Société,* pp. 121-140, (pp. 103-120 en la edición española citada arriba).

PARKER, R., *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion,* Oxford, 1983.

Sobre la piedad:

SCHEID, J., *Religion et piété a Roma,* La Découverte, París, 1985, especialmente el primer capítulo: piedad e impiedad.

Ritos, actores y lugares de culto Los rituales

Sobre el sacrificio: Un punto de partida muy útil puede ser SVENBRO, *J.,* «Bibliographie chi sacrifice grec», en DETIENNE, M. y VERNANT,
J.-P. (eds.), *La Cuisine du sacrifice en pays grec,* París, Gallimard, 1979.

Además del conjunto de este libro, véase también:

GRANDE, B. y REVERDIN, O. (eds.), «Le sacrifice dans l'Antiquité», *Entretiens sur l'Antiquité classique,* t. XXVII,Vandoeuvre-Ginebra, Fundación Hardt, 1981.
BERTHIAUME, G., *Les Mes du mageiros. Etude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Gréce ancienne,* Leiden, Brill, 1982.
DURAND, J.-L., *Sacrifice et labour en Grèce ancienne,* París, La Découverte, 1986.
GROTTANELLI, C. y PARISE, N. (eds.), *Sacrificio e societá nel mondo antico,* Roma, Laterza, 1988.

Sobre la plegaria:

VERSNEL, H.-S., (ed.), *Faith, Hope and Worship,* Leiden, Brill, 1981.

El personal religioso:

MARTHA, J., *Les Sacerdoces athéniens,* París, 1882.
GARLAND, R.-S.-J., «Religious Authority in Archaïc and Classical Athens», *Annual of the British School at Athens,* LXXIX (1984) pp. 75-123.

Los lugares de culto:

ROUX, G., (ed.), *Temples et sanctuaires,* Lyon, Maison de l'Orient, 1984. *Sobre el desarrollo de los santuarios* en los comienzos de la *polis:*
DE POLIGNAC, E, *La Naissance de la cité grecque. Cultes, espaces et société, VIII^{e}-VII^{e} siècles avant J.-C.,* París, La Découverte, 1984.

Religión y vida cívica

Los ritos de paso, sobre los jóvenes y la entrada en el mundo adulto:

BRELICH, A., *Paides e Parthenoi,* Roma, 1969.
BRUIT ZAIDMAN, L., «Les filies de Pandou. Fernmes et rituels dans les cités», en DUBY, G. y PERROT, M. (ed.) *Histoire des femmes en Occident, l'Antiquité,* vol. dirigido por P. SCHMITT PANTEL, París, Plon, 1991 [ed. cast.: *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad.,* Madrid, Taurus, 1991].
BRÚLÉ, P., *La Filie d'Athènes,* París, Les Belles Lettres 1987.
CALAME, C., *Les choeurs de jeunes filies en Grèce archaïque,* Roma, 1977.
JEANMAIRE, H., *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique,* Lille-París, 1939.
VIDAL-NAQUET, P., *Le Chasseur noir,* Maspéro, París, 1981,21983 [ed. cast.: *Formas de*

pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: cazadores,..., Barcelona, Península, 1983].

Sobre la muerte:

GARLAND, R., *The Greek Way of Death,* Cornell University Press, Ítaca, 1985.
GNOLI, G. y VERNANT, J.-P. (eds.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes,* Cambridge, Cambridge University Press, y París, Ed. de la Maison des Sciences de I'Homme, 1982.
KURTZ, D.-C. y BOARDMAN, J., *Greek Burial Customs,* Londres, 1971.
VERNANT, J.-P., *La Mort dans les yeux,* París, Hachette, 1985 [ed. cast.: *La muerte en los ojos: figuras del Otro en la Antigua Grecia,* Barcelona, Gedisa, 1986].
— *L'Individu, la mort, l'amour,* París, Gallimard, 1989.

Los ámbitos de la religión:

NILSSON, M. P., *La Religion populaire dans la Grèce antique,* trad. francesa, París, Plon, 1954.
MIKALSON, J. D., *Athenian Popular Religion,* Londres, Chapel Hill, 1983.
ROUSSEL, D., *Tribu et Cité,* París, Les Belles Lettres, 1976.

***Sobre los «demos»* de manera especial:**

DAUX, G., «La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique», *Bulletin de Correspondance Hellénique,* 87 (1963) pp. 603-634.
— «Le calendrier de Thorikos au musée J.-P. Getty», *L'Antiquité Classique,* 1983, pp. 150-174.
Dow, St., «Six Athenian Sacrificial calendars», *Bulletin de Correspondance Hellénique,* 92 (1968), pp. 10-186.
WHITEHEAD, G., *The Demos of Attica,* Princeton, Princeton University Press, 1986.

Sobre las asociaciones religiosas:

FERGUSON, W.-S., «The Attic Orgeones», *Harvard Theological Review,* 37 (1944), pp. 61-140.
FREYBURGER, G. y ML. y TAUTIL, J.-C., *Les Sectes religieuses en Grèce et á Roma,* París, Les Belles Lettres, 1986.

Religión y vida política:

NILSSON, M. P., *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece,* Lund, 1951.

Sobre la fundación de las ciudades:

MALKIN, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece,* Leiden, Ed. Brill, 1987.

Sobre la guerra:

LONIS, R., *Guerre et religion en Grèce á l'époque classique,* París, Les Belles Lettres, 1979.

Sobre el ágora de Atenas:

CAMP, J. M., *The Athenian Agora,* Londres, Thames and Hudson, 1986.

Sobre la Acrópolis de Atenas:

HOPPER, R. J., *The Acropolis,* Londres, 1970. *El sistema de fiestas: el caso de Atenas*
DEUBNER, L., *Attische Feste,* Berlín, 1932 (21956).
PARKE, H. W., *Festivals of the Athenians,* Londres, Thames and Hudson, 1977.

Sobre el teatro:

BALDRY, H.-C., *Le Théátre tragique des Grecs,* ed. francesa, París, Maspéro, 1975.
CARRIÉRE, J.-C., *Le Carnaval et la Politique, une introduction á la comédie grecque,* París, Les Belles Lettres, 1979.
VERNANT, J.-P. y VIDAL-NAQUET, P., *Mythe et Tragédie en Gréce ancienne,* París, Maspéro-La Découverte, 1972 (nueva edición 1986).
— *Mythe et Tragédie deux,* París, La Découverte, 1986 [ed. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua* Madrid, Taurus, 1989. Los dos tomos].

Los cultos panhelénicos

DELCOURT, M., *Les Grands Sanctuaires de la Grèce antique,* París, PUF, 1947.
SCHODER, R.-V., *La Grèce antique vue du ciel,* París, Seghers, 1975. Los lugares arqueológicos en fotografía aérea. Para cada lugar, además de la foto, un plano, una descripción y una bibliografía. Muy útil.

Sobre Olimpia y los juegos:

DÖRPFELD, W., *Alt-Olympia,* Berlín, 1935.
DREES, L., *Olympia: Gods, Artists, Athletes,* Londres, 1968.
FINLEY, M.I. y PLEKET, H., *The Olympic Games: The First Thousand Years,* Londres, 1976.

Sobre Delfos y la adivinación:

DELCOURT, M., *L'Oracle de Delphes,* París, 1955.
PAREE, W. W. y WORMELL, D. E. W., *The Delphic Oracle,* 2 vols. Oxford, 1956.
ROUGEMONT, G., *Corpus des Inscriptions de Delphes. Lois sacrées et règlements religieux,* Escuela francesa de Atenas, París, De Boccard, 1977.
ROUX, G., *Delphes, son oracle et ses dieux,* París, Les Belles Lettres, 1976.
SISSA, G., *Le Corps virginal,* París, Vrin, 1987 (sobre la Pitia).
VERNANT, J.-P. (ed.), *Divination et rationalité,* París, Le Seuil, 1974.
— *Les grandes figures religieuses,* Lire les polytheismes, 1, París, Les Belles Lettres, 1986.
LAURENS, A.-F. (ed.), *Entre hommes et dieux,* París, Les Belles Lettres, 1990.

Sobre Epidauro:

ROUX, G., *L'Architecture de l'Argolide aux IVe et u se siècles,* París, 1961.
TAFFIN, A., Comment on rêvait dans les temples d'Esculape, *Bulletin de l'Association G. Budé,*

París, 1960.

Sobre Eleusis:

FOUCART, P., *Les Mystères d'Éleusis,* París, 1914.
MYLONAS, G. E., *Eleusis and the Eleusinion Mysteries,* Princeton, 1961.
CLINTON, K., *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries,* 1974.
SABBATTUCCI, D., *Essai sur le mysticisme grec,* ed. francesa, París, Flammarion, 1982.

Mitos y mitología Lecturas de la mitología

ELLINGER, P., «Vingt ans de recherches sur les mythes», *Revue des Études Anciennes,* 1984, pp. 7-29. Presenta un panorama muy completo de la investigación sobre los mitos y proporciona una bibliografía detallada a la que es necesario acudir.

Recordaremos solamente algunos títulos:

DUMÉZIL, G., *Mythe et Épopée,* Gallimard, París, vol. 1: 1968; vol. II: 1971 y vol. III: 1973 [ed. cast.: *Mito y Epopeya,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996].
LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale,* París, Plon, vol. 1: 1958, vol. II: 1973 [ed. cast.: *Antropología estructural,* Madrid, Altaya SA, 1994].
— *Les Mythologiques,* 4. vols. de 1964 a 1971 [ed. cast.: *Mitológicas,* vols. 1, 11, III y IV, México, Fondo de Cultura Económica, 19691972; vol. IV, Madrid, Siglo XXI, 1976].
DETIENNE, M., *L'Invention de la mythologie,* Gallimard, París, 1981. [ed. cast.: *La invención de la mitología,* Barcelona, Península, 1985].
VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs* y *Mythe et société,* París, Maspéro, ya citados entre los estudios generales.
VIAN, C., *La Guerre des Géants, le mythe avant l'epoque hellénistique,* París, 1952.

Teogonía, Cosmogonía:

BALLABRIGA, A., *Le Soleil et le Tartare, l'image mythique du monde en Grèce archaïque,* París, 1952.
CORNFORD, F. M., *Principium Sapientiae, The Origins of Greek Philosophical Thought,* Oxford, 1952 [ed. cast.: *Principium Sapientiae,* Madrid, Visor, 1988].
RAMNOUX, A., *La Nuit et les enfants de la Nuit,* París, 1959.
VERNANT, J.-P., *Les Origines de la pensée grecque,* París, PUF, 1962 [ed. cast.: *Los orígenes del pensamiento griego,* Barcelona, Paidós, 1998].
WEST, M. L. (edición y comentario), Hesiod, *Theogony,* Oxford, 1966.

Sobre la cosmogonía órfica:

DETIENNE, M., «Dionysos orphique et le bouilli rôti», en *Dionysos mis á mort,* París, Gallimard, 1977 [ed. cast.: *La muerte de Dioniso,* Madrid, Taurus, 1983].
SABBATUCCI, A., *Essai sur le mysticisme grec,* ed. francesa, París, Flammarion, 1982.

Una religión politeísta

Las fuerzas divinas

OTTO, *Les Dieux de la Grèce,* ed. francesa, París, Payot, 1981 [ed. cast.: *Los dioses de Grecia,* Buenos Aires, Eudeba].
LONG, Ch. R., *The Twelve Gods of Greece and Roma,* Leiden, 1987.
LORAUX, *N.,* «Qu'est-ce qu'une déesse?», en. G. DUBY y M. PERROT (eds.), *Histoire des femmes en Occident, L'Antiquité,* volumen dirigido por SCHMITT PANTEL, P., París, Plon, 1991 [ed. cast.: *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad,* Madrid, Taurus, 1991].
— *Les grandes figures religieuses,* Lire les polythéismes 1, París, Les Belles Lettres, 1986.
LAURENS, A.-F., (ed.), *Entre hommes et dieux,* París, Les Belles Lettres, 1990.

Sobre los héroes:

BRELICH, A., *Gli eroi greci,* Roma, 1958.
NOCK, D., «The Cult of Heroes», *Essays on Religion and the Ancient World,* vol. 11, Oxford, 1972.
LORAUX, N., *Les Enfants d'Athéna,* París, Maspéro, 1981.
VIAN, C., *Les Origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes,* París, 1963.

Enfoques del panteón

DUMÉZIL, G., *Le Religion romaine archaique,* París, Payot, 1966.
DETIENNE, M. y VERNANT, J.-P., *Les Rases de l'intelligence, la mètis del Grecs,* París, Flammarion, Colección «Champs», reedición 1974. [ed. cast.: *Las artimañas de la inteligencia: la metis de los griegos,* Madrid, Taurus, 1988].

Acerca del matrimonio:

DETIENNE, M., *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce,* París, Gallimard, 1974, 21989 [ed. cast.: *Los jardines de Adonis,* Akal, Madrid, 1983].
Voz *«mariage»* del *Dictionnaire des Mythologies,* redactada por J.-P. DARMON y M. DETIENNE.

Acerca de la función técnica:

DELCOURT, M., *Héphaïstos ou la légende du magicien,* París, Les Belles Lettres, 1957, reedición de 1982.
FRONTISI-DUCROUX, F., *Dédale, mythologie de l'artisan en Grèce ancienne,* París, Maspéro, 1975.
Voz *«artisan»* del *Dictionaire des Mythologies,* redactada por L. BRISSON (Hefesto) y F. FRONTISI-DUCROUX (Atenea y Dédalo).

Apolo:

DUMÉZIL, G., *Apollon sonore et autres essais,* París, Gallimard, 1982.

Hermes:

KAHN, L., *Hermès passe,* París, Maspéro, 1978.

Dioniso:

MAIRE, J., *Dionysos, histoire du culte de Bacchus,* París, Payot, 21970.
OTTO, W., *Dionysos, le mythe et le culte,* trad. francesa, París, 1979 [ed. cast.: *Dioniso: mito y culto,* Madrid, Siruela, 1997).
DETIENNE, M., *Dionysos mis ó mort,* París, Gallimard, 1977 [ed. cast.: *La muerte de Dioniso,* Madrid, Taurus, 1983].
— *Dionysos á ciel ouvert,* París, Hachette, 1985 [ed. cast.: *Dioniso a cielo abierto,* Barcelona, Gedisa, 1986].

Las formas de figuración Cuestiones generales:

VERNANT, J.-P., «Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double», *Mythe et Pensée chez les Grecs,* París, Maspéro, 1965, [ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1974].
«Naissance d'images», *Religions, histoires, raisons,* París, Maspéro, 1979.

Estudios específicos:

Hommes, Dieux et Héros de la Grèce, Catálogo de la exposición, Museo Departamental de Antigüedades, Rouen, 1982.
LISSARRAGUE, F. y THELAMON, F. (eds.), *Image et céramique grecque,* Actas del cologuio de Rouen, noviembre de 1982, Rouen, 1983.
—*La Cité des images, Religion et société en Grèce antique,* París, Nathan, 1984.
BÉRARD, C., BRON, C. y POMARI, A. (eds.), *Images et société en Grèce ancienne, L'iconographie comme méthode d'analyse,* Lausanne, 1987.
DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne,* París, La Découverte, 1986. Sobre la figuración de los rituales.
LISSARRAGUE, F., *Un Flot d'images, Pour une esthétique du banquet grec,* París, Adam Biro, 1987. Acerca de Dioniso.

Conclusión

Sobre la época helenística:
Entre la numerosa bibliografía existente, una buena síntesis se encuentra en Z. STEWART, «La religione», en *La societá ellenistica,* R. BIANCHI BANDINELLI (ed.), Milán, Bompiani, 1977, pp. 503-616.

Índice de los dibujos realizados por François Lissarrague

Estos dibujos son copias de documentos publicados con anterioridad cuya referencia es la siguiente:

1. Asamblea de los dioses. Tarquinia RC 6848. Copa de figuras rojas, firmada por Oltos, hacia 510 a.C.
2. Hefesto. Berlín Este 2273. Copa de figuras rojas. Pintor de Ambrosios, hacia 500 a.C.
3. Posidón. Moneda: estátera de Posidonia (Paestum). Hacia 530-510 a C.
4. Dioniso. Munich 2344. Anfora de figuras rojas, detalle. Pintor de Cleofrades, hacia 500 a C.
5. Apolo. Roma. Museo del Vaticano. Hidria de figuras rojas. Hacia 490-480 a.C.
6. Escena de sacrificio. Cratera de figuras rojas. Boston MFA 95-25. Hacia 400 a.C.
7. Escena de sacrificio. Cratera de figuras rojas. Nápoles. Hacia 470 a. C.

ÍNDICE*

* La paginación corresponde a la edición original [Nota del escaneador].

Segunda Parte:
Los sistemas de representación de lo divino